ALEXANDRE KOJÈVE

HEGEL

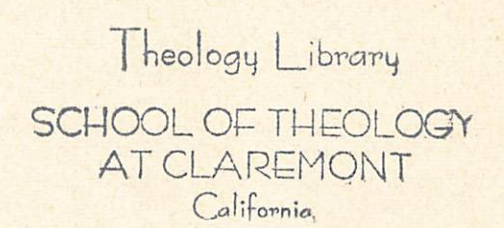
Eine Vergegenwärtigung seines Denkens

Kommentar
zur Phänomenologie
des Geistes

herausgegeben von Iring Fetscher

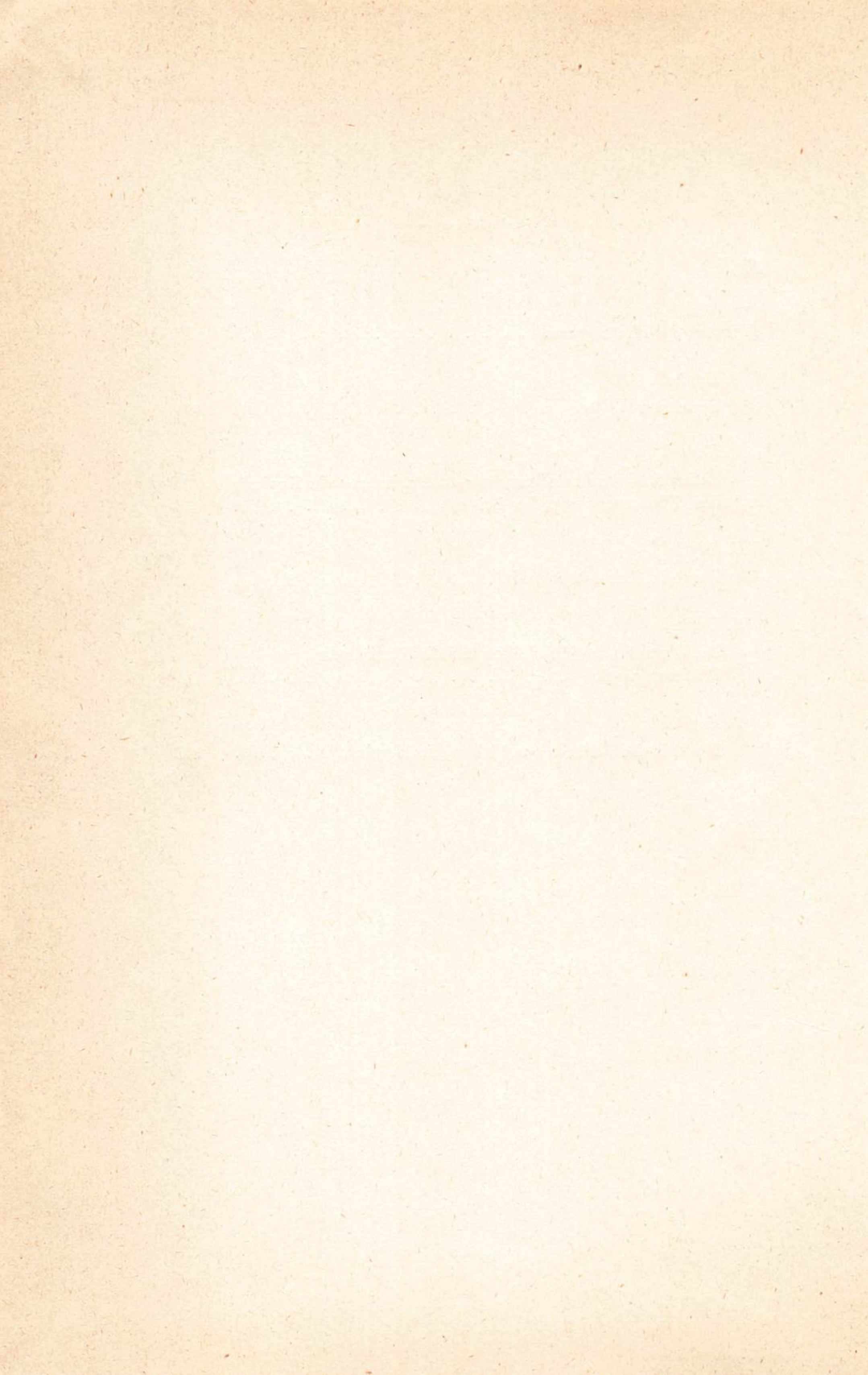
W. KOHLHAMMER VERLAG

Dem deutschen Text liegen die Seiten 11–34, 161–195, 336–380, 445–526, 527–573 der französischen Ausgabe zu Grunde: Alexandre Kojève, Introduction à la lecture de Hegel, Leçons sur la phénoménologie de l'esprit, professées de 1933–39 à l'Ecole des Hautes-Etudes réunies et publiées par Raymond Queneau, Paris, Gallimard, 1947. Die deutsche Übersetzung wurde besorgt von Iring Fetscher und Gerhard Lehmbruch.



Druck: Verlagsanstalt Manz, Dillingen, 1958

INHALT



Vorwort des Herausgebers

Alexandre Kojève hat vorgeschlagen, die deutsche Ausgabe seines Buches „Einführung Hegels in die Gegenwart“ zu nennen, weil er seine Aufgabe darin erblickt, die Aktualität der Hegelschen Philosophie aufzuzeigen. Seine Interpretation verleugnet deshalb auch in keiner Zeile, daß sie im zwanzigsten Jahrhundert entstanden ist. Kojève ist einer der wenigen zeitgenössischen Interpreten Hegels, die an die unwiderlegte Wahrheit seiner Philosophie glauben, er sieht daher Hegel nicht aus der kühlen Distanz des Historikers, sondern mit der warmen Anteilnahme des Anhängers, ohne deshalb die Luzidität seines Denkens einzubüßen. Seine Deutungen wollen nicht nur das Verständnis erleichtern, sondern auch überzeugen. Das gibt ihnen eine Kraft und eine Schärfe, die man in derartigen Arbeiten nur selten findet.

Alexander Kojevnikov wurde zu Anfang dieses Jahrhunderts in Moskau geboren und mußte nach der Oktoberrevolution aus Rußland fliehen. Dieses Schicksal wurde für ihn, wie er mir einmal sagte, zum Anlaß, sich mit Marx und dessen großem dialektischen Lehrmeister Hegel zu beschäftigen. Er wollte wissen, wie es zu einem derartigen Ereignis kommen konnte und wieso er ihm gegenüber als Individuum machtlos war. Sein Weg führte ihn zunächst nach Heidelberg, wo er Heinrich Rickert vergeblich um Auskunft über Hegel bat und schließlich bei Karl Jaspers mit einer Arbeit über Wladimir Solovjev promovierte. Den Zugang zu Hegel fand er durch die Lektüre der Frühschriften, vor allem der Vorarbeiten zur Phänomenologie des Geistes, die zum Teil damals gerade erschienen[1]. Der Durchbruch zum eigenen Hegelverständnis erfolgte jedoch erst in Frankreich, wohin er sich Ende der zwanziger Jahre begab. Von großer Bedeutung wurde seine Begegnung mit *A. Koyré*, als dessen Vertreter und Nachfolger er auch von 1933 bis 1939 an der Pariser „Ecole des Hautes-Etudes“ Vorlesungen über „Hegels Religionsphilosophie“ gehalten hat, aus denen die Kapitel des vorliegenden Buches hervorgegangen sind[2].

Mit diesen Vorlesungen hat er vor allem in den letzten Jahren vor dem Kriege durch eine Reihe bedeutender Hörer wie Merleau-Ponty, Raymond Queneau, Pater Fessard einen nachdrücklichen Einfluß auf das französische Geistesleben ausgeübt, dem man — neben den Arbeiten von Jean Hyppolite — in

[1] Die beiden Bände der „Jenenser Realphilosophie“ wurden von Johannes Hoffmeister 1931 und 1932 herausgebracht.

[2] *A. Koyrés* Hegelauffassung tritt in seiner Rezension der Jenenser Schriften: „Hegel à Jéna“ in der „Revue d'histoire et de philosophie religieuse“, Strasbourg 1934, zutage.

erster Linie den Durchbruch des französischen Denkens zur Dialektik zuschreiben kann[3].

Kojèves Hegel ist Linkshegelianer, ja manchmal meint man sogar, er habe bereits seinen Schüler Karl Marx gekannt und dessen Ansichten übernommen. Aber diese „linke" Deutung der Phänomenologie des Geistes hat keineswegs die Zustimmung der „orthodoxen" französischen Marxisten gefunden, die Kojève vielmehr als Existentialisten und „Faschisten" bekämpften, weil er mit Hegel die Rolle des Todesbewußtseins und die Bedeutung des Prestigekampfes für die Vermenschlichung des Menschen bejaht und hervorgehoben hat[4]. Den Schlüssel zum Verständnis der gesamten Phänomenologie des Geistes erblickt Kojève in dem Abschnitt „Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins; Herrschaft und Knechtschaft" (S. 141—150). Schon der französische Herausgeber der Vorlesungen hat deshalb auch seine kommentierte Übertragung als Einleitung dem Buche vorangestellt; ich bin ihm in diesem Punkte gefolgt. Im zweiten Kapitel bringt die deutsche Ausgabe einen zusammenfassenden Kommentar zu den ersten sechs Kapiteln (I—VI) der Phänomenologie, in dessen Mittelpunkt wiederum die Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft steht. Damit ist die Kojèvesche Hegeldeutung bereits in ihren Grundzügen umrissen, und die folgenden drei Kapitel unserer Auswahl stellen ebensoviele in sich ge-

[3] Vgl. hierzu *I. Fetscher:* Hegel in Frankreich, in: Antares, 1. Jg., H. 3, 1952; ders.: Der Marxismus im Spiegel der französischen Philosophie, in: Marxismusstudien, Tübingen 1954; *R. W. Meyer:* Merleau-Ponty und das Schicksal des französischen Existentialismus, in: Philos. Rundschau, 3. Jg., S. 123–165.

[4] Vgl. z. B. den Diskussionsbeitrag der „Kommission für Kritik des Arbeitskreises französischer kommunistischer Philosophen" in der Ostberliner „Deutschen Zeitschrift für Philosophie" (Jg. 3, Heft 3): „Die neue Einstellung zu Hegel begann in Frankreich um das Jahr 1930 ... sie setzte sich fort in den Vorlesungen, die *Kojève* am Institut für ‚Hautes Etudes' hielt (1933–1939), Vorlesungen, die vor einer zunächst ziemlich ruhigen und erst später sehr lauten Zuhörerschaft stattfanden (Sartre, Merleau-Ponty, Raymond Aron, R. P. Fessard, Brice Parain, Caillois usw.). Kojève sprach dort über die Religionsphilosophie Hegels, die ‚Phänomenologie des Geistes', den Gegensatz von ‚Herr und Knecht', über den Kampf um die Macht ... von der menschlichen Wesenheit, die sich im Kampf bis zum Tode und in der Umwandlung des Irrtums in Wahrheit enthüllt. Eigenartige Thesen in einer Welt, die vom Faschismus bedroht wird!" (S. 348). „Es ist kein Zufall, wenn unsere modernen Hegelianer in das Zentrum ihres Denkens die Hegelsche Robinsonade gestellt haben, die Dialektik von Herr und Knecht, wenn Fessard, Riquet Hyppolite, Kojève und Kompagnie ihre Freude gerade an dieser Mythe haben. Sie finden in der Tat in ihr, daß die ‚menschliche Beschaffenheit' die Angst und die Gewalttat zur Grundlage hat, ‚den Kampf um die Anerkennung', den ‚Kampf bis zum Tode', einen neuen ‚Machtwillen', der ganz einfach zum Universalschlüssel aller menschlichen Probleme wird. In dieser Beziehung tun sie nichts, als in die Hegelsche Mythe die Themen des zeitgenössischen *Faschismus* hineinzuprojizieren und die ‚allgemeine menschliche Beschaffenheit' gedanklich mit dem Zustand ihrer eigenen Klasse im Todeskampf gleichzusetzen" (S. 355). Und zusammenfassend meinen die kommunistischen Kritiker: „Die große Rückkehr zu Hegel ist nur ein verzweifelter Angriff gegen Marx ... ein Revisionismus faschistischen Charakters" (S. 357).

schlossene Einzeluntersuchungen dar, die auch für sich gelesen werden können. Da es sich bei dem französischen Original um eine Ausgabe auf Grund von Vorlesungsnachschriften und Notizen handelt, in der notwendig zahlreiche Wiederholungen und Weitschweifigkeiten vorkommen, erschien eine vollständige Übertragung nicht als erforderlich. Bei der Auswahl der zu übersetzenden Kapitel, die in Übereinstimmung mit den Wünschen des Verfassers erfolgte, wurden die Abschnitte berücksichtigt, die ganz vom Autor selbst redigiert worden sind und in denen er seine charakteristischen und pointiertesten Thesen formuliert. Manchem, der die Hegelsche Philosophie schon kennt, mag die Kojèvesche Deutung in vieler Hinsicht als „zu einfach" erscheinen, aber auch, wenn man nicht alle Lösungen des Autors akzeptieren kann, wird man von der prägnanten Herausarbeitung seiner Thesen wertvolle Anregungen erfahren. Was aber den deutschen Leser dabei vor allem überraschen dürfte, ist die Unbeschwertheit und die gleichsam unhistorische Distanzlosigkeit der Betrachtung. Ihr ist es zweifellos zuzuschreiben, daß uns Hegel hier in einer Frische und Lebendigkeit entgegentritt, die ihn zum Zeitgenossen macht. Neben dieser wörtlich zu nehmenden „Ver-gegenwärtigung" ist es vor allem die radikale Konkretisierung Hegels, die Kojève auszeichnet. Dabei werden ähnliche Folgerungen aus den Hegelschen Prämissen gezogen, wie sie sich bei den Junghegelianern der dreißiger und vierziger Jahre des vorigen Jahrhunderts finden. Ein Beispiel hierfür ist die These, daß dem von Hegel behaupteten „absoluten Wissen" als konkret-menschliches Korrelat der (absolute) Weise (Hegel) entsprechen müsse.

Kojève wollte durch seine Hegeldeutung dem Marxismus eine breitere anthropologisch-ontologische Basis geben, die ihn niveaumäßig über den „dialektischen Materialismus" hinaushebt. Bei diesem Versuch hat er, wie wir sahen, bei den orthodoxen Marxisten keine Gegenliebe gefunden[5]. Pater Gaston Fessard aber hat in seinen Schriften[6] die von Kojève entwickelte historische Anthropologie Hegels, die aus der Spannung des politischen Momentes der Herrschaft und des wirtschaftlichen Momentes der (knechtischen) Arbeit lebt, gegen die Vereinseitigungen der Marxisten und Faschisten ausgespielt. Während nämlich bei Marx das Moment der Herrschaft, das bei Hegel die Voraussetzung für die vermenschlichende Wirkung der Arbeit bildet, verschwindet und die Basis der geschichtlichen Entwicklung des Menschen und seiner Gesellschaft allein in der Ökonomie erblickt wird, vernachlässigen die Faschisten umgekehrt die Bedeutung der Wirtschaft und reduzieren die menschlich-geschichtliche Realität auf den bloßen Kampf. So stellt Fessard gegen die beiden gegensätzlichen Verein-

[5] Vgl. zu dem Problem Hegel und Marxismus auch meinen Aufsatz: „Das Verhältnis des Marxismus zu Hegel" in der Beilage zur Wochenzeitung „Das Parlament" vom 21. und 28. Mai 1958.

[6] Vgl. vor allem *Gaston Fessard*, France prends garde de perdre ta liberté, 2. Auflage Paris 1946; Par delà le fascisme et le communisme, Paris o. J. (etwa 1946).

seitigungen der politischen Anthropologie bei den Links- und Rechtsradikalen die Anthropologie Hegels, wie er sie durch Kojève kennengelernt hat.

Kojèves Hegelbuch ist nicht nur ein philosophisches, sondern zugleich auch ein politisches Werk, das nicht allein zum Nachdenken, sondern auch zur Stellungnahme herausfordert. Auf keinen Fall verschleiert es seine Positionen. Kojèves Hegel ist ein die Endlichkeit des Menschen akzeptierender Atheist, der im Napoleonischen Weltreich (jedenfalls 1807) den wesenhaften Abschluß der Geschichte erblickt und die Anthropologie und Ontologie schreibt, die auf Grund eines solchen abschließenden Endes möglich wurde. Hegel hat sich — nach Kojève — zwar getäuscht, als er annahm, dieser Abschluß sei bereits erreicht, aber seine Philosophie gilt ihm dennoch solange als unüberholt, als nicht erwiesen ist, daß das Ende der Geschichte wesentlich anders aussehen wird, als der von Hegel angenommene homogene und universale Weltstaat der sich wechselseitig als Staatsbürger anerkennenden Citoyens. An anderer Stelle hat Kojève einmal gesagt[7], die Geschichte sei bisher noch keineswegs über Hegel hinausgegangen, sie habe nur noch nicht eindeutig zwischen seiner links- und seiner rechts-hegelianischen Interpretation entschieden. Das mag zwar übertrieben sein, aber an der aktuellen Bedeutung Hegels vermag heute niemand zu zweifeln.

Die Übersetzung eines Autors, der als gebürtiger Russe in französischer Sprache über einen der schwierigsten deutschen Philosophen schreibt, war nicht immer einfach. Doch wurde versucht, dem französischen Text so nahe zu bleiben wie möglich, wobei bewußt manche stilistische Härten in Kauf genommen wurden. Auch schien es uns nicht sinnvoll, die zahlreichen Umschreibungen Hegelscher Termini allein durch Hegels eigene Begriffe wiederzugeben, ist doch in derartigen Umschreibungen stets schon ein Stück Interpretation enthalten. Bei aller Treue zum Text haben wir uns jedoch gelegentlich gewisse Freiheiten erlaubt, um eine im Deutschen zu weit gehende Monotonie zu vermeiden. Das gilt vor allem für Kojèves Ausdruck „donné", „être-donné", den wir einmal mit „Daseiendes", das andere Mal mit „Gegebenes" oder „Seiendes" übersetzt haben.

Als ich vor zehn Jahren mit einer Arbeit über „Hegels Lehre vom Menschen" beschäftigt war, hat mich das damals gerade erscheinende Buch Kojèves sogleich sehr beeindruckt. Heute freue ich mich, der deutschen Öffentlichkeit einen Autor vorstellen zu können, dessen Interpretation der Phänomenologie des Geistes nicht nur dem Hegelverständnis, sondern auch dem Welt- und Selbst-verständnis der Gegenwart dienen kann.

Tübingen, im Herbst 1958

IRING FETSCHER

[7] „Hegel Marx et le christianisme" in „Critique" 1946, S. 366.

I. Kapitel

Einleitung*

„Hegel ... erfaßt die Arbeit als das Wesen, als das sich bewährende Wesen des Menschen.“ *Karl Marx*

[*Der Mensch ist Selbstbewußtsein. Er ist seiner selbst bewußt, seiner menschlichen Wirklichkeit und Würde, und darin unterscheidet er sich wesentlich vom Tier, das über das Niveau des bloßen Selbstgefühls nicht hinauskommt. Der Mensch wird in dem Augenblick seiner selbst bewußt, in dem er – zum ersten Male – „ich“ sagt. Den Menschen durchs Verstehen seines Ursprungs verstehen, heißt daher den Ursprung des durchs Wort offenbarten „Ich“ verstehen.*

*Die Analyse des „Denkens“, der „Vernunft“, des „Verstandes“ usw. – allgemein gesprochen also des cognitiven, kontemplativen, passiven Verhaltens eines Wesens oder eines „Erkenntnissubjektes“ – kann aber niemals zur Entdeckung des Warum und des Wie der Entstehung des Wortes „Ich“ und damit des Selbstbewußtseins, der menschlichen Wirklichkeit führen. Der Mensch wird in der Kontemplation von seinem Gegenstand „absorbiert“; das „Erkenntnissubjekt“ „verliert sich“ im erkannten Objekt. Der Kontemplation offenbart sich das Objekt, nicht das Subjekt. Das Objekt, nicht das Subjekt zeigt sich selbst in und durch den – oder richtiger noch als den Akt der Erkenntnis. Der vom Objekt seiner Kontemplation „absorbierte“ Mensch kann nur durch eine Begierde „zu sich gebracht“ werden: z. B. durch die Begierde zu essen**. Die (bewußte) Begierde nach einem Seienden konstituiert dieses Seiende als Ich und offenbart es als solches, indem sie es dazu bringt, „ich“ zu sagen. Die Begierde verwandelt das sich durch sich selbst in der (wahren) Erkenntnis offenbar gewordene Seiende in ein „Objekt“, das einem „Subjekt“ durch ein vom Objekt verschiedenes, ja ihm entgegengesetztes Subjekt offenbart wird. In und durch*

* Als Einleitung bringe ich Text und Kommentar des Abschnittes A des IV. Kapitels der Phänomenologie des Geistes: „Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins, Herrschaft und Knechtschaft.“ Der Kommentar ist kursiv und in eckigen Klammern gesetzt, in dem Hegelschen Text wurden gelegentlich geringfügige Umstellungen vorgenommen, um die Lesbarkeit im Zusammenhang mit dem Kommentar zu erhöhen. (Erste Veröffentlichung in „Mésures“ 14. 1. 1939.)

** Vgl. hierzu auch S. 40 ff.

oder richtiger noch als „seine" Begierde konstituiert sich der Mensch und offenbart er sich — sich selbst und anderen — als ein Ich, als das vom Nicht-Ich wesentlich verschiedene, ihm radikal entgegengesetzte Ich. Das (menschliche) Ich ist das Ich einer — oder der Begierde.

Das Sein des Menschen, das selbstbewußte Sein, impliziert also die Begierde und setzt sie voraus. Daher kann sich die menschliche Wirklichkeit nur innerhalb einer biologischen Wirklichkeit, eines animalischen Lebens konstituieren und halten. Wenn aber die animalische Begierde auch die notwendige Bedingung des Selbstbewußtseins ist, so doch nicht die zureichende Bedingung. Für sich allein führt diese Begierde nur zum Selbstgefühl.

Im Gegensatz zur Erkenntnis, die den Menschen in passiver Ruhe erhält, macht ihn die Begierde unruhig und treibt ihn zur Tat. Da sie aus der Begierde geboren ist, strebt die Tat danach, sie zu befriedigen. Das kann sie nur durch die „Negation", die Zerstörung oder wenigstens Verwandlung des begehrten Objektes: um zum Beispiel den Hunger zu stillen, muß man die Nahrung zerstören oder auf alle Fälle verwandeln. So ist jede Tat „negierend". Weit davon entfernt, das Daseiende so zu belassen, wie es ist, zerstört sie es vielmehr; wenn nicht in seinem Sein, so doch wenigstens in seiner gegebenen Form. Und alle „negierende Negativität" ist in bezug auf das Daseiende notwendig tätig.

*Aber die negierende Tätigkeit ist nicht bloß destruktiv. Denn wenn die aus der Begierde geborene Tat zum Zwecke der Befriedigung eine objektive Wirklichkeit zerstört, schafft sie doch an deren Stelle eine subjektive Wirklichkeit. Ein essendes Wesen z. B. schafft und erhält seine eigene Wirklichkeit dadurch, daß es die andere Wirklichkeit aufhebt, eine andere fremde, äußere Wirklichkeit in eigene Wirklichkeit verwandelt, sie „assimiliert" und „verinnerlicht". Allgemein gesagt: das Ich der Begierde ist eine Leere, die einen positiven und und realen Inhalt nur durch die negierende Tat erhält, die die Begierde befriedigt, indem sie das begehrte Nicht-Ich zerstört, verwandelt, „assimiliert". Der positive Inhalt des durch die Negation konstituierten Ich ist (daher) eine Funktion des positiven Inhalts des negierten Nicht-Ichs. Wenn sich also die Begierde auf ein „natürliches" Nicht-Ich bezieht, wird das Ich selbst auch ein „natürliches" sein. Das durch die tätige Befriedigung einer derartigen Begierde konstituierte Ich wird von gleicher Natur sein wie die Gegenstände, auf die sich diese Begierde bezieht: es wird ein „dingliches" Ich sein, ein bloß lebendiges Ich, ein tierisches Ich. Und dieses natürliche Ich, Funktion des natürlichen Objektes, wird sich selbst und den anderen nur als Selbst*gefühl *offenbar, es wird niemals zum Selbst*bewußtsein *gelangen.*

Damit es zum Selbstbewußtsein kommt, muß sich also die Begierde auf ein nicht-natürliches Objekt beziehen, auf etwas, das die daseiende Wirklichkeit übersteigt. Das einzige aber, was dieses daseiende Wirkliche übersteigt, ist die Begierde selbst. Denn die Begierde als Begierde, vor ihrer Befriedigung, ist in der Tat nichts als ein offenbar gewordenes Nichts, eine unwirkliche Leere. Da

die Begierde die Offenbarung einer Leere, das Anwesen der Abwesenheit eines Wirklichen ist, ist sie wesentlich etwas anderes als die begehrte Sache, etwas anderes als ein statisches und daseiendes Wirkliches, das sich ewig in seiner Selbst-identität erhält. Die Begierde, welche sich auf eine andere, als Begierde erfaßte Begierde richtet, wird daher durch ihre negierende und assimilierende Tat, die es befriedigt, ein wesentlich anderes Ich schaffen als das animalische. Dieses sich von Begierden „nährende" Ich wird selbst in seinem Wesen Begierde, ein in der und durch die Befriedigung seiner Begierde erschaffenes sein. Und, da sich die Begierde als eine die Gegebenheit negierende Tat verwirklicht, wird das Wesen dieses Ich Tat sein. Dieses Ich wird nicht wie das tierische Identität oder Gleichheit mit sich selbst sein, sondern „negierende Negativität". Anders gesagt, das Sein dieses Ich selbst wird Werden sein, und seine allgemeine Form nicht der Raum, sondern die Zeit. Seine Erhaltung im Dasein wird also für dieses Ich heißen: „nicht zu sein, was es ist (als statisches und gegebenes Sein, als natürliches Sein, als „angeborener Charakter") und zu sein (d. h. zu werden), was es nicht ist". Dieses Ich wird so sein eigenes Werk sein: es wird (in der Zukunft) sein, was es durch die (gegenwärtige) Negierung dessen wurde, was es (in der Vergangenheit) gewesen ist. Denn diese Negierung wird in Hinblick auf das vollzogen, was es werden wird. In seinem Wesen selbst ist dieses Ich intentionales Werden, gewollte Entwicklung, bewußter und absichtlicher Fortschritt. Es ist der Akt des Transzendierens des ihm gegebenen Faktums, das es selbst ist. Dieses Ich ist ein (menschliches) Individuum, das (gegenüber der daseienden Wirklichkeit) frei und (in bezug auf sich selbst) geschichtlich ist. Dieses Ich und nur dieses offenbart sich sich selbst und anderen als Selbstbewußtsein.

Die menschliche Begierde muß sich auf eine andere Begierde richten. Damit es zur menschlichen Begierde kommt, muß es also zunächst eine Mehrzahl (tierischer) Begierden geben. Anders ausgedrückt, damit aus Selbstgefühl Selbstbewußtsein werden, damit sich innerhalb der tierischen Wirklichkeit die menschliche konstituieren kann, muß diese Wirklichkeit wesenhaft mannigfaltig sein. Der Mensch kann also auf Erden nur innerhalb einer Herde auftauchen. Daher kann die menschliche Wirklichkeit nur eine soziale sein. Die bloße Mehrzahl der Begierden reicht aber nicht aus, um aus der Herde eine Gesellschaft zu machen; die Begierden jedes Gliedes der Herde müssen außerdem auf die Begierden der anderen Glieder gerichtet sein oder sich richten können. Wenn die menschliche Wirklichkeit eine soziale Wirklichkeit ist, so ist die Gesellschaft nur als ein Ganzes von sich gegenseitig als Begierde begehrenden Begierden menschlich. Die menschliche oder besser die anthropogene Begierde, die das freie, historische und seiner Individualität, seiner Freiheit, seiner Geschichte und Geschichtlichkeit bewußte Individuum konstituiert, unterscheidet sich also von der animalischen Begierde (durch die ein natürliches, bloß lebendes und nur ein Gefühl des eignen Lebens besitzendes Wesen konstituiert wird) durch die Tat-

sache, daß sie sich nicht auf ein reales, „positives" gegebenes Objekt, sondern auf eine andere Begierde richtet. So ist zum Beispiel in der Beziehung von Mann und Frau die Begierde nur dann menschlich, wenn der eine Teil nicht den Körper, sondern die Begierde des anderen begehrt, wenn er die Begierde als Begierde „besitzen" und „assimilieren" will, das heißt, wenn er „begehrt" oder „geliebt" oder auch in seinem menschlichen Wert, in seiner Wirklichkeit als menschliches Individuum, „anerkannt" werden will. Ebenso ist die Begierde, die sich auf ein natürliches Objekt richtet, nur in dem Maße menschlich, als sie durch die Begierde eines anderen, die sich auf das gleiche Objekt bezieht, „vermittelt" wird: es ist menschlich zu begehren, was die anderen begehren, weil sie es begehren. So kann ein vom biologischen Standpunkt aus vollkommen nutzloses Objekt (wie z. B. eine Auszeichnung oder die Fahne des Feindes) begehrt werden, weil es Gegenstand anderer Begierden ist. Eine derartige Begierde kann nur menschlich sein, und die menschliche Wirklichkeit wird — soweit sie sich von der tierischen unterscheidet — nur durch Taten, die derartige Begierden befriedigen, geschaffen: die menschliche Geschichte ist die Geschichte begehrter Begierden.

Aber — abgesehen von diesem wesentlichen Unterschied — ist die menschliche Begierde der tierischen analog. Auch die menschliche Begierde strebt danach, sich durch eine negierende bzw. umwandelnde und assimilierende Tat zu befriedigen. Der Mensch „nährt sich" von Begierden, wie sich das Tier von wirklichen Dingen ernährt. Und das durch die aktive Befriedigung seiner menschlichen Begierden verwirklichte menschliche Ich ist ebenso eine Funktion seiner „Nahrung", wie der Körper des Tieres eine Funktion der seinen ist.

Wenn der Mensch wirklich menschlich werden soll, wenn er sich wesentlich und wirklich vom Tier unterscheiden soll, muß seine menschliche Begierde in ihm wirklich seine tierische Begierde überwinden. Jede Begierde aber ist Begierde nach einem Wert. Der höchste Wert für das Tier ist sein tierisches (animalisches) Leben. Alle Begierden des Tieres sind letzten Endes Funktionen seiner Begierde nach Lebenserhaltung. Die menschliche Begierde muß also diese Erhaltungs-Begierde überwinden. Anders gesagt, der Mensch „bewährt" sich nur als Mensch, wenn er den Einsatz seines (animalischen) Lebens um seiner menschlichen Begierde willen wagt. Durch dieses Wagnis wird die menschliche Wirklichkeit als Wirklichkeit geschaffen und offenbart; in diesem Wagnis und durch dieses Wagnis „bewährt" sie sich, das heißt, sie zeigt sich, demonstriert sich und beweist sich als wesentlich von der natürlichen, animalischen Wirklichkeit verschiedene. Deshalb heißt vom „Ursprung" des Selbstbewußtsein sprechen, notwendig vom „Daransetzen" des Lebens (für ein wesentlich nichtvitales Ziel) sprechen.

Der Mensch „bewährt" sich als Mensch, indem er sein Leben für die Befriedigung seiner menschlichen Begierde, das heißt seiner auf eine andere Begierde sich richtenden Begierde, einsetzt. Eine Begierde begehren heißt aber, sich selbst an die Stelle des von dieser Begierde begehrten Wertes setzen wollen.

Denn ohne diese Substitution würde man den Wert, das begehrte Objekt, und nicht die Begierde selbst begehren. Die Begierde eines anderen begehren, heißt also letztlich begehren, daß der Wert, der ich bin oder den ich „repräsentiere", der von diesem anderen begehrte Wert sei: ich will, daß er meinen Wert als seinen Wert „anerkennt", ich will, daß er mich als einen selbständigen Wert „anerkennt". Anders gesagt, jede menschliche, anthropogene, das Selbstbewußtsein, die menschliche Wirklichkeit produzierende Begierde ist letztlich eine Funktion der Begierde nach Anerkennung. Und das „Daransetzen" des Lebens, durch welches sich die menschliche Wirklichkeit „bewährt", ist ein Einsatz im Dienste einer derartigen Begierde. Vom „Ursprung" des Selbstbewußtseins sprechen, heißt also notwendig von einem Kampf auf Leben und Tod um die „Anerkennung" reden.

Ohne diesen Prestigekampf auf Leben und Tod hätte es auf Erden niemals menschliche Wesen gegeben. Tatsächlich konstituiert sich das menschliche Wesen ja nur als abhängige Funktion einer auf einer andere Begierde gerichteten Begierde, das heißt — letztlich — einer Begierde nach Anerkennung. Das menschliche Wesen kann sich also nur konstituieren, wenn wenigstens zwei derartige Begierden einander entgegentreten. Und, da jedes dieser beiden mit einer derartigen Begierde versehenen Wesen auf dem Wege zur Erreichung seiner Befriedigung bis zum Ende zu gehen bereit ist, das heißt bereit ist, sein Leben einzusetzen — und dementsprechend das des anderen in Gefahr zu bringen —, um sich vom anderen „anerkennen" zu lassen, sich ihm als oberster Wert aufzuzwingen — kann ihre Begegnung nur ein Kampf auf Leben und Tod sein. Und nur in und durch einen solchen Kampf erzeugt sich die menschliche Wirklichkeit, konstituiert, verwirklicht sie sich und offenbart sie sich selbst und den anderen. Sie verwirklicht und offenbart sich also nur als „anerkannte" Wirklichkeit.

Wenn jedoch alle menschlichen Wesen — oder, genauer gesagt, alle Wesen, die im Begriffe sind, Menschen zu werden — sich in gleicher Weise verhalten würden, müßte der Kampf notwendig mit dem Tod des einen oder der beiden Gegner enden. Es wäre unmöglich, daß der eine dem anderen weicht, daß er den Kampf vor dem Tode des anderen aufgibt, daß er den anderen „anerkennt", statt sich von ihm anerkennen zu lassen. Wenn es aber so wäre, wäre die Verwirklichung und das Offenbarwerden des menschlichen Wesens unmöglich. Das ist evident für den Fall des Todes der beiden Gegner, da die menschliche Wirklichkeit — insofern sie wesentlich Begierde und Tat im Dienste der Begierde ist — nur innerhalb eines animalischen Lebensbezirkes entstehen und sich erhalten kann. Aber die Unmöglichkeit bleibt die gleiche, wenn nur der eine der beiden Gegner getötet wird. Denn mit ihm verschwindet jene andere Begierde, auf die sich die Begierde beziehen muß, um menschliche Begierde zu sein. Da der Überlebende von dem Toten nicht „anerkannt" werden kann, ist er außerstande, sich zu verwirklichen und sich in seiner Menschlichkeit zu offenbaren. Daß die entstehende menschliche Wirklichkeit als eine Mehrzahl vor-

handen ist, reicht also nicht aus, um zur Verwirklichung und Offenbarung des menschlichen Wesens als Selbstbewußtsein zu führen. Dazu ist außerdem nötig, daß diese Mehrzahl, diese „Gesellschaft" zwei wesentlich verschiedene menschliche oder anthropogene Verhaltensweisen umfaßt.

Wenn sich die menschliche Wirklichkeit als „anerkannte" Wirklichkeit konstituieren soll, müssen die beiden Gegner nach dem Kampfe am Leben bleiben. Das aber ist nur möglich, wenn sie sich im Kampfe verschieden verhalten. Durch unreduzierbare bzw. unvorhersehbare oder „unableitbare" freie Akte müssen sie sich in und durch diesen Kampf als Ungleiche konstituieren. Der eine muß — ohne hierzu irgendwie „prädestiniert" zu sein — vor dem anderen Angst haben, ihm gegenüber nachgeben und den Einsatz seines Lebens zum Zwecke der Befriedigung seiner Begierde nach Anerkennung ablehnen. Er muß seine Begierde aufgeben und die des anderen befriedigen: er muß ihn anerkennen, ohne von ihm anerkannt zu werden. Ihn so „anerkennen" bedeutet aber, ihn als seinen Herrn „anerkennen" und sich selbst als Knecht anerkennen und vom Herrn als solcher anerkennen lassen.

Anders gesagt, in seinem Anfangszustand ist der Mensch niemals einfach „Mensch", sondern notwendig und wesentlich entweder Herr oder Knecht. Wenn die menschliche Wirklichkeit nur als soziale entstehen kann, dann ist die Gesellschaft — wenigstens in ihrem Anfang — nur unter der Bedingung menschlich, daß sie ein Element der Herrschaft und eins der Knechtschaft umfaßt, „selbständige" und „unselbständige" Wesen. Und deshalb heißt vom Ursprung des Selbstbewußtseins sprechen, notwendig von „Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins (von) Herrschaft und Knechtschaft" reden.

Wenn das menschliche Wesen nur in und durch den Kampf entsteht, der zur Beziehung von Herr und Knecht führt, dann kann sich auch die fortschreitende Verwirklichung und Offenbarung dieses Wesens nur in Abhängigkeit von dieser sozialen Fundamentalbeziehung vollziehen. Wenn der Mensch nichts anderes als sein Werden ist, wenn sein menschliches Sein im Raum sein Sein in der Zeit oder als Zeit ist, wenn die offenbargewordene menschliche Wirklichkeit nichts anderes als die Weltgeschichte ist, dann muß diese Geschichte die Geschichte der Wechselwirkung (Auseinandersetzung) von Herrschaft und Knechtschaft sein: die „Dialektik" der Geschichte ist die „Dialektik" von Herr und Knecht. Wenn aber der Gegensatz von Thesis und Antithesis nur innerhalb einer Versöhnung durch die Synthesis einen Sinn hat, wenn die Geschichte im vollen Sinne des Wortes notwendiger Weise einen Endpunkt hat, wenn der werdende Mensch im gewordenen Menschen kulminieren soll, wenn die Wissenschaft vom Menschen den Wert einer definitiv und universell gültigen Wahrheit haben soll — dann muß die Wechselwirkung von Herr und Knecht am Ende zu ihrer „dialektischen Aufhebung" führen.

Wie dem auch sei, die menschliche Wirklichkeit kann nur als „anerkannte" Wirklichkeit entstehen und sich erhalten. Nur als von einem anderen, von den

anderen und — im äußersten Fall — durch alle anderen „anerkanntes" Wesen ist ein menschliches Wesen wirklich menschlich: ebenso für es selbst wie für die anderen. Nur von einer „anerkannten" menschlichen Wirklichkeit kann man im strengen Sinne des Wortes als „menschlicher" sprechen. Denn nur in diesem Falle kann man durch seine Rede eine Wirklichkeit offenbar machen. Deshalb muß man, wenn man vom Selbstbewußtsein, vom seiner selbst bewußten Menschen spricht, sagen:]

Das Selbstbewußtsein ist *an* und *für sich*, indem und dadurch, daß es für ein anderes an und für sich ist; d. h., es ist nur als ein Anerkanntes . . . (S. 141)*.

Dieser reine Begriff des Anerkennens, der Verdoppelung des Selbstbewußtseins in seiner Einheit, ist nun zu betrachten, wie sein Prozeß für das Selbstbewußtsein erscheint. [*Das heißt nicht wie er dem von ihm sprechenden Philosophen, sondern wie er dem seiner selbst bewußten Menschen erscheint, der einen anderen anerkennt oder sich von ihm anerkennen läßt.*]

Er wird zuerst die Seite der *Ungleichheit* beider darstellen, [*das heißt der beiden Menschen, die sich zum Zwecke der Anerkennung entgegentreten,*] oder das Heraustreten der Mitte, [*welche die gegenseitige und reziproke Anerkennung ist*] in die Extreme, [*die beiden sich Entgegentretenden,*] welche als Extreme sich entgegengesetzt, und das eine nur Anerkanntes, der andre nur Anerkennendes ist. [*Zunächst will der Mensch, der sich von einem anderen anerkennen lassen will, keineswegs diesen seinerseits anerkennen. Wenn er Erfolg hat, wird die Anerkennung also nicht wechselseitig und reziprok sein: er wird anerkannt, aber anerkennt nicht den, welcher ihn anerkannt hat.*]

Das Selbstbewußtsein ist zunächst einfaches Fürsichsein, sich selbst gleich durch das Ausschließen alles *andern aus sich;* sein Wesen und absoluter Gegenstand ist ihm *Ich* [*das von allem isolierte und allem, was nicht ich ist, entgegengesetzte Ich*]; und es ist in dieser *Unmittelbarkeit* oder in diesem *Sein,* [*das nicht durch einen tätigen und schöpferischen Prozeß produziert ist,*] seines Fürsichseins *Einzelnes.* Was anderes für es ist, ist als unwesentlicher, mit dem Charakter des Negativen bezeichneter Gegenstand.

Aber [*in dem von uns untersuchten Falle*] ist das Andere . . . auch ein Selbstbewußtsein; es tritt ein Individuum einem Individuum gegenüber auf. So *unmittelbar* auftretend, sind sie für einander in der Weise gemeiner Gegenstände; *selbständige* Gestalten, in das *Sein* des Lebens —, denn als Leben hat sich hier der seiende Gegenstand bestimmt — versenkte Bewußtsein(e), welche *für einander* die [*dialektische*] Bewegung der absoluten Abstraktion, alles unmittelbare Sein zu vertilgen und nur das rein negative Sein des sichselbstgleichen Bewußtseins zu sein, noch nicht vollbracht, oder [*mit anderen Worten . . .,*] sich ein-

* Von hier an bis S. 143, 1. Abschnitt, wird der Hegelsche Text von Kojève übersprungen, da es sich um eine einleitende Vorwegnahme des ganzen Abschnittes handelt, die so noch nicht verständlich ist. Die Phänomenologie wird zitiert nach der Ausgabe von Hoffmeister, 1937 (Anmerkung des Herausgebers).

ander noch nicht als reines *Fürsichsein,* d. h. als Selbstbewußtsein(e) dargestellt haben. [*Wenn die beiden „ersten" Menschen einander begegnen, erblickt der eine im anderen nur ein – übrigens gefährliches und feindliches – Tier, das es zu zerstören gilt, und nicht ein selbstbewußtes und einen selbständigen Wert repräsentierendes Wesen.*] Jedes ist wohl seiner selbst gewiß, aber nicht des andern, und darum hat seine eigene Gewißheit von sich noch keine Wahrheit [*das heißt sie offenbart noch nicht eine Wirklichkeit; oder mit anderen Worten eine objektive, intersubjektive bzw. allgemein anerkannte und daher existierende und gültige Wesenheit*]; denn seine Wahrheit wäre nur, daß sein eignes Fürsichsein sich ihm als selbständiger Gegenstand, oder, was dasselbe ist, der Gegenstand sich als diese reine Gewißheit seiner selbst dargestellt hätte [*es muß also in der äußeren objektiven Wirklichkeit die innerliche Idee wiederfinden, die es sich von sich selbst macht*]. Dies aber ist nach dem Begriffe des Anerkennens nicht möglich, als daß wie der andere für ihn, so er für den anderen, jeder an sich selbst durch sein eigenes Tun, und wieder durch das Tun des andern, diese reine Abstraktion des Fürsichseins vollbringt (S. 143 bis 144 oben).

[*Der „erste" Mensch, der zum ersten Male einem anderen Menschen begegnet, schreibt sich selbst bereits einen selbständigen und absoluten Wert zu: Man kann sagen, daß er meint ein Mensch zu sein, daß er die subjektive „Gewißheit" hat es zu sein. Aber seine Gewißheit ist noch kein Wissen. Der Wert, den er sich zuschreibt, kann illusorisch sein; die Idee, die er sich von sich selbst macht, kann falsch oder wahnsinnig sein. Wenn diese Idee eine Wahrheit sein soll, muß sie eine objektive Wirklichkeit offenbaren, das heißt eine Wesenheit, die nicht nur für sie selbst, (die Wahrheit der Gewißheit der Idee, die es sich selbst von sich macht, des Wertes, den es sich zuschreibt,) sondern auch für andere Wirklichkeiten außer ihr gilt. In unserem Falle muß also der Mensch, um wirklich und wahrhaftig „Mensch" zu werden und sich als solcher zu wissen, die Idee, welche er sich von sich selbst macht, anderen aufzwingen: er muß sich von anderen (im idealen Grenzfall von allen anderen) anerkennen lassen. Oder auch: er muß die (natürliche und menschliche) Welt, in der er nicht anerkannt wird, in eine Welt verwandeln, in der diese Anerkennung stattfindet. Diese Verwandlung der dem menschlichen Entwurf feindlichen Welt in eine Welt, die mit diesem Entwurf übereinstimmt, nennt man „Tat", „Tun". Diese – wesentlich menschliche, vermenschlichende, anthropogene – Tat beginnt damit, daß man sich dem „ersten" anderen, dem man begegnet, aufzwingt. Und da dieser andere, wenn er ein menschliches Wesen ist (oder genauer gesagt, wenn er ein Mensch sein will und sich für einen Menschen hält), ebenso handelt, nimmt die erste anthropogene Tat notwendig die Form eines Kampfes an: eines Kampfes auf Leben und Tod zwischen zwei Wesen, die sich als Menschen ausgeben; eines reinen Prestigekampfes, der um der „Anerkennung" durch den Gegner willen geführt wird. In der Tat:*]

Die *Darstellung* seiner aber als der reinen Abstraktion des Selbstbewußtseins besteht darin, sich als reine Negation seiner gegenständlichen Weise zu

zeigen, oder es zu zeigen, an kein bestimmtes *Dasein* geknüpft, an die allgemeine Einzelheit des Daseins überhaupt nicht, nicht an das Leben geknüpft zu sein. Diese Darstellung ist das *gedoppelte* Tun; Tun des andern und Tun durch sich selbst. Insofern es Tun *des andern* ist, geht also jeder auf den Tod des andern. Darin aber ist auch das zweite, *das Tun durch sich selbst,* vorhanden; denn jenes schließt das Daransetzen des eignen Lebens in sich. Das Verhältnis beider Selbstbewußtsein(e) ist also so bestimmt, daß sie sich selbst und einander durch den Kampf auf Leben und Tod *bewähren.*

[*„Sich bewähren", d. h. den Beweis antreten, d. h. die rein subjektive Gewißheit, die jedes von seinem eignen Wert hat, in objektive oder allgemein gültige und anerkannte Wahrheit verwandeln. Die Wahrheit ist die Offenbarung einer Wirklichkeit. Die menschliche Wirklichkeit aber wird nur im Kampf um die Anerkennung und durch den Einsatz des Lebens, den dieser Kampf verlangt, geschaffen und konstituiert. Die Wahrheit des Menschen, oder die Offenbarung seiner Wirklichkeit setzt also den Kampf auf Leben und Tod voraus. Und deshalb*] müssen *sie* in diesen Kampf gehen, denn sie müssen die Gewißheit ihrer selbst, *für sich zu sein,* zur Wahrheit an dem andern und an ihnen selbst erheben. Und es ist allein das Daransetzen des Lebens, wodurch die Freiheit, wodurch es bewährt wird, daß dem Selbstbewußtsein nicht das *Sein,* [*das nicht durch die bewußte und gewollte Tat geschaffen ist,*] nicht die *unmittelbare* Weise, [*d. h. die natürliche, nicht durch die (das Daseiende negierende) Tat vermittelte,*] wie es [*in der daseienden Welt*] auftritt, nicht sein Versenktsein in die Ausbreitung des Lebens das Wesen –, sondern daß an ihm nichts vorhanden, was für es nicht verschwindendes Moment wäre, daß es nur reines *Fürsichsein* ist. Das Individuum, welches das Leben nicht gewagt hat, kann wohl als *Person* anerkannt werden; aber es hat die Wahrheit des Anerkanntseins als eines selbständigen Selbstbewußtseins nicht erreicht. Ebenso muß jedes auf den Tod des andern gehen, wie es sein Leben dransetzt; denn das Andre gilt ihm nicht mehr als es selbst; sein Wesen [*das in seiner anerkannten menschlichen Wirklichkeit und Würde besteht,*] stellt sich ihm als ein Andres dar, [*als ein anderer Mensch, der es nicht anerkennt und daher von ihm unabhängig ist,*] es ist außer sich, [*solange das Andere es nicht sich selbst „zurückgegeben" hat, indem es es anerkennt, indem es ihm eröffnet, daß es es anerkannt hat, und ihm damit zeigt, daß es von ihm abhängig und nicht absolut anders als es ist,*] es muß sein Außersichsein aufheben; das Andre ist mannigfaltig *von der natürlichen Welt*] befangenes und seiendes Bewußtsein; es muß sein Anderssein als reines Fürsichsein oder als absolute Negation anschauen (S. 144). [*Das heißt, daß der Mensch nur in dem Maße Mensch ist, als er sich einem anderen Menschen aufzwingen, von ihm anerkannt werden will. Zunächst, solange er noch nicht wirklich vom Anderen anerkannt wird, ist dieser Andere das Ziel seines Tuns, von diesem Anderen, von der Anerkennung durch diesen Anderen hängt sein menschlicher Wert und seine menschliche Wirklichkeit ab, in diesem Anderen ist der Sinn*

seines Lebens konzentriert. Er ist also „außer sich“. Aber auf seinen eignen Wert und seine eigne Wirklichkeit kommts ihm an, und er will diese in sich selbst haben. Er muß also sein „Anderssein“ aufheben. Das heißt, er muß sich vom Anderen anerkennen lassen, in sich selbst die Gewißheit haben, von einem Anderen anerkannt zu sein. Damit ihn diese Anerkennung aber befriedigt, muß er wissen, daß der Andere ein Mensch ist. Zunächst sieht er an ihm jedoch nur die animalische Seite. Um zu erfahren, daß hinter dieser Oberfläche eine menschliche Wirklichkeit steckt, muß er sehen, daß der Andere ebenfalls anerkannt werden will und bereit ist, sein eigenes animalisches Leben in einem Kampf um die Anerkennung seines menschlichen Fürsichseins daranzusetzen. Er muß also den anderen „provozieren“, ihn dazu zwingen, einen reinen Prestigekampf auf Leben und Tod aufzunehmen. Und — nachdem er das getan hat, ist er genötigt, um nicht selbst getötet zu werden, den Anderen zu töten. Unter diesen Umständen kann also der Kampf um die Anerkennung nur mit dem Tod des einen Gegners oder beider zugleich enden.] Diese Bewährung aber durch den Tod hebt eben so die Wahrheit oder die offenbar gemachte objektive Wirklichkeit, welche daraus hervorgehen sollte, als damit auch die Gewißheit seiner selbst überhaupt auf; denn wie das Leben die *natürliche* Position des Bewußtseins, die Selbständigkeit ohne die absolute Negativität ist, so ist er die *natürliche* Negation desselben, die Negation ohne die Selbständigkeit, welche also ohne die geforderte Bedeutung des Anerkennens bleibt. [*Das heißt: wenn die beiden Gegner im Kampf umkommen, ist das „Bewußtsein“ ganz und gar aufgehoben; denn nach seinem Tode ist der Mensch nur noch ein lebloser Körper. Wenn der eine der beiden Gegner am Leben bleibt, aber den anderen tötet, kann er von diesem nicht mehr anerkannt werden; der tote Besiegte anerkennt nicht den Sieg des Siegers. Die Gewißheit, die der Sieger von seinem Sein und seinem Werte hat, bleibt also rein subjektiv und hat so keine „Wahrheit“.*] Durch den Tod ist zwar die Gewißheit geworden, daß beide ihr Leben wagten und es an ihnen und an dem andern verachteten; aber nicht für die, welche diesen Kampf bestanden. Sie heben ihr in dieser fremden Wesenheit, welche das natürliche Dasein ist, gesetztes Bewußtsein, oder sie heben sich (auf), [*denn der Mensch ist nur in dem Maße wirklich, als er in einer natürlichen Welt lebt. Gewiß, diese Welt ist ihm „fremd“, er muß sie „negieren“, verwandeln, bekämpfen, um sich in ihr zu verwirklichen. Aber ohne diese Welt, außerhalb dieser Welt ist der Mensch nichts,*] und werden als die für sich [*das heißt: als bewußt und unabhängig vom Rest des Universums*] sein wollenden *Extreme* aufgehoben. Er verschwindet aber damit aus dem Spiele des Wechsels das wesentliche Moment, sich in Extreme entgegengesetzter Bestimmtheit zu zersetzen; und die Mitte fällt in eine tote Einheit zusammen, welche in tote, bloß seiende, nicht entgegengesetzte Extreme zersetzt ist; [*entgegengesetzt waren sie für eine, durch eine und in einer Tat, in deren Verlauf der eine den anderen „aufzuheben“ versucht, indem er sich selbst „setzt“ und zwar sich zu setzen sucht, indem er den anderen aufhebt,*] und die

beiden geben und empfangen sich nicht gegenseitig voneinander durch das Bewußtsein zurück sondern lassen einander nur gleichgültig, als Dinge, frei. [*Denn der Tod ist nur ein bewußtloses Ding, von dem sich der Lebende gleichgültig abwendet, weil er von ihm nichts mehr für sich erwarten kann.*] Ihre Tat ist die abstrakte Negation, nicht die Negation des Bewußtseins, [*die durchs Bewußtsein bewirkte,*] welches so *aufhebt*, daß es das Aufgehobene *aufbewahrt* und *erhält*, und hiemit sein Aufgehobenwerden überlebt. [*Diese „Aufhebung" ist „dialektisch". „Dialektisch aufheben" heißt beseitigen, indem das Beseitigte zugleich aufbewahrt und durch dieses aufbewahrende Beseitigen, diese beseitigende Aufbewahrung auf eine höhere Stufe hinaufgehoben wird. Die dialektisch aufgehobene Wesenheit wird in ihrer zufälligen (und sinnlosen) Erscheinung als daseiende (unmittelbare) natürliche Wesenheit beseitigt: aber sie wird in dem, was an ihr wesentlich ist (d. h. in dem, was an ihr bedeutsam, sinnvoll ist), aufbewahrt, aufgehoben. Als derart durch die Negation vermittelte wird sie sublimiert, auf eine höhere Seinstufe gehoben, die „verständiger" und „verstehbarer" ist als ihre unmittelbare Wirklichkeit als reines und einfaches positives Daseiendes, das nicht das Ergebnis einer schöpferischen, das heißt das Daseiende negierenden Tat ist.*

Es nützt also dem kämpfenden Menschen nichts, seinen Gegner zu töten. Er muß ihn „dialektisch" aufheben. Das heißt, er muß ihm Leben und Bewußtsein lassen und nur seine Selbständigkeit zerstören. Er darf ihn nur als einen ihm Entgegengesetzten und gegen ihn Handelnden aufheben. Mit anderen Worten: er muß ihn knechten.]

In dieser Erfahrung [*des mörderischen Kampfes*] wird es dem Selbstbewußtsein, daß ihm das Leben so wesentlich als das reine Selbstbewußtsein ist. Im unmittelbaren Selbstbewußtsein, [*das heißt im „ersten" Menschen, der noch nicht durch diesen Kontakt mit dem Anderen, den der Kampf herstellt, vermittelt ist,*] ist das einfache Ich *des isolierten Menschen* der absolute Gegenstand, welcher aber für uns oder an sich, [*das heißt für den Autor und den Leser dieser Zeilen, die den Menschen so sehen, wie er sich endgültig am Ende der Geschichte durch die vollendete soziale Wechselwirkung konstituiert hat,*] die absolute Vermittlung ist und die bestehende Selbständigkeit zum wesentlichen Momente hat. [*Das heißt, der wirkliche und echte Mensch ist das Ergebnis seiner Wechselwirkung mit den anderen; sein Ich und die Idee, die er sich von sich selbst macht, sind durch die auf Grund seiner Tat erlangte Anerkennung „vermittelt". Und seine wahre Selbständigkeit ist die, welche er innerhalb der sozialen Wirklichkeit durch die Anstrengung dieser Tat aufrecht erhält.*] Die Auflösung jener einfachen Einheit, *welche das isolierte Ich ist*, ist das Resultat der ersten Erfahrung, [*die der Mensch in seinem „ersten", noch mörderischen Kampfe macht;*] es ist durch sie ein reines Selbstbewußtsein [*oder ein abstraktes, da es von seinem animalischen Leben „abstrahiert" hat, indem es sein Leben aufs Spiel setzte: der Sieger,*] und ein Bewußtsein gesetzt, welches [*faktisch ein lebender Leichnam — der verschonte*

Besiegte ist] nicht rein für sich, sondern für ein anderes, [*nämlich für das des Siegers,*] d. h. als *seiendes* Bewußtsein oder Bewußtsein in der Gestalt der *Dingheit* ist. Beide Momente sind wesentlich –; da sie zunächst ungleich und entgegengesetzt sind und ihre Reflexion in die Einheit sich noch nicht [*aus ihrer Tat*] ergeben hat, so sind sie als zwei entgegengesetzte Gestalten (S. 145) des Bewußtseins; die eine das selbständige, welchem das Fürsichsein, die andere das unselbständige, dem das Leben oder das Sein für ein Anderes, das Wesen ist; jenes ist der Herr, dies der Knecht. [*Dieser Knecht ist der besiegte Gegner, der im Dransetzen seines Lebens nicht bis zum äußersten gegangen ist und nicht das Prinzip der Herren: Siegen oder Untergehen – angenommen hat. Er hat das von einem Anderen geschenkte Leben angenommen. Hängt also von diesem Anderen ab. Er hat die Knechtschaft dem Tode vorgezogen, deshalb ist er – wenn er am Leben bleibt – als Knecht zu leben genötigt.*]

Der Herr ist das *für sich* seiende Bewußtsein, aber nicht mehr nur der [*abstrakte*] Begriff desselben, sondern für sich seiendes [*wirkliches*] Bewußtsein, welches durch ein *anderes* Bewußtsein mit sich vermittelt ist, nämlich durch ein solches, zu dessen Wesen es gehört, daß es mit dem selbständigen *Sein* oder mit der Dingheit überhaupt synthesiert ist. [*Dieses „Bewußtsein" ist der Knecht, der, indem er sich mit seinem animalischen Leben solidarisch fühlt, mit der natürlichen Welt der Dinge zu einer Einheit verwächst. Da er sich weigert, in einem reinen Prestigekampf sein Leben daranzusetzen, erhebt er sich nicht über das Tier. Er sieht sich also selbst als ein solches an und wird auch vom Herren als Tier angesehen. Der Knecht jedoch erkennt seinerseits den Herrn in seiner menschlichen Wirklichkeit und Würde an und verhält sich dementsprechend. Die „Gewißheit" des Herrn ist also nicht rein subjektiv und „unmittelbar", sondern objektiviert und „vermittelt" durch die Anerkennung eines Anderen, nämlich des Knechtes. Während der Knecht noch ein „unmittelbares", „natürliches", „tierisches" Wesen bleibt, ist der Herr – durch seinen Kampf – bereits menschlich und „vermittelt" geworden. Und sein Verhalten ist demzufolge ebenfalls „vermittelt" oder menschlich, und zwar sowohl gegenüber den Dingen wie gegenüber den anderen Menschen, welche für ihn übrigens nur Knechte sind.*] Der Herr bezieht sich auf diese beiden Momente, auf ein *Ding*, als solches, den Gegenstand der Begierde, und auf das Bewußtsein, dem die Dingheit das Wesentliche ist; [*das heißt auf den Knecht, der sich durch die Ablehnung des Einsatzes seines Lebens mit den Dingen, von denen er abhängt, solidarisch gemacht hat. Der Herr dagegen erblickt in diesen Dingen ein bloßes Mittel zur Befriedigung seiner Begierde. Und er zerstört sie, indem er sie befriedigt*] und indem er a) als Begriff des Selbstbewußtseins unmittelbare Beziehung des *Fürsichseins* ist, aber b) nunmehr, [*das heißt nach dem über den Knecht errungenen Siege*] zugleich als Vermittlung oder als ein Fürsichsein, welches nur durch ein Anderes [*da der Herr ja nur dadurch Herr ist, daß er einen Knecht hat, der ihn als Herrn anerkennt,*] für sich ist, so bezieht er sich a) unmittelbar auf beide [*das heißt auf*

das Ding und den Knecht,] und b) mittelbar auf jedes durch das andere. Der Herr bezieht sich *auf den Knecht mittelbar durch das selbständige Sein;* denn eben hieran ist der Knecht gehalten; es ist seine Kette, von der er im Kampfe nicht abstrahieren konnte, und darum sich als unselbständig, seine Selbständigkeit in der Dingheit zu haben, erwies. Der Herr aber ist die Macht über dies Sein, denn er erwies im Kampfe, daß es ihm nur als ein Negatives gilt; indem er die Macht darüber, dies Sein aber die Macht über den Andren, [*d. h. über den Knecht,*] ist, so hat er in diesem [*wirk-lichen oder tätigen*] Schlusse diesen Andern unter sich. Ebenso bezieht sich der Herr *mittelbar durch den Knecht auf das Ding;* der Knecht bezieht sich, als Selbstbewußtsein überhaupt, auf das Ding auch negativ und hebt es [*dialektisch*] auf; aber es ist zugleich selbständig für ihn, und er kann darum durch sein Negieren nicht bis zur [*radikalen*] Vernichtung mit ihm fertig werden [*wie der Herr, der es „ver-zehrt"*], oder er *bearbeitet* es nur [*er bereitet es zum Verzehrtwerden vor, verzehrt es aber nicht selbst*]. Dem Herrn dagegen *wird* durch diese Vermittlung [*das heißt durch die Arbeit des Knechtes, die das natürliche Ding, das „Rohmaterial" für den Verzehr (durch den Herrn) verwandelt,*] die unmittelbare Beziehung *zum Ding* oder der *Genuß*. [*Da der Knecht alle Anstrengungen übernimmt, braucht der Herr nur noch das Ding, das der Knecht für ihn vorbereitet hat, zu genießen, und es zu „negieren" und zu zerstören, indem er es „verzehrt". (Zum Beispiel: ißt er ein fertig zubereitetes Mahl);*] was der Begierde [*d. h. dem isolierten Menschen „vor" dem Kampf, der mit der Natur alleine war und dessen Begierden sich unmittelbar auf diese Natur bezogen*] nicht gelang, gelingt ihm, [*dessen Begierden sich auf die vom Knecht verwandelten Dinge beziehen,*] damit fertig zu werden, und im Genusse sich zu befriedigen. [*Einzig dank der Arbeit eines anderen (nämlich seines Knechtes) ist der Herr also frei gegenüber der Natur und daher mit sich selbst zufrieden (befriedigt). Aber Herr ist er nur, weil er sich zuvor von der (und von seiner) Natur freigemacht hat, indem er sein Leben in einem reinen Prestigekampf einsetzte, der — als solcher — nichts „natürliches" hatte.*] Der Begierde gelang dies nicht wegen der Selbständigkeit des Dinges; der Herr aber, der den Knecht zwischen es und sich eingeschoben, schließt sich dadurch nur mit der Unselbständigkeit des Dinges zusammen, und genießt es rein; die Seite der Selbständigkeit aber überläßt er dem Knechte, der es bearbeitet (146 f).

In diesen beiden Momenten wird für den Herrn sein Anerkanntsein durch ein anderes Bewußtsein; denn dieses setzt sich in ihnen als Unwesentliches, einmal in der Bearbeitung des Dings, das andermal in der Abhängigkeit von einem bestimmten Dasein; in beiden kann es [*das knechtische Bewußtsein*] nicht über das Sein Meister werden und zur absoluten Negation gelangen. Es ist also hierin dies Moment des Anerkennens vorhanden, daß das andere Bewußtsein sich als Fürsichsein aufhebt, und hiermit selbst das tut, was das erste gegen es tut. [*Das heißt: nicht nur der Herr sieht im Anderen einen Knecht, dieser Andere hält*

sich auch selbst für einen.] Ebenso das andere Moment, daß dies Tun des zweiten [*das heißt des knechtischen Bewußtseins*] das eigene Tun des ersten [*das heißt des herrischen*] ist; denn was der Knecht tut, ist eigentlich Tun des Herrn [*denn der Knecht arbeitet nur für den Herrn und für die Befriedigung der Bedürfnisse des Herrn und nicht für die Befriedigung seiner eigenen. Die Begierde des Herrn ist in und durch den Knecht tätig*]; diesem ist nur das Fürsichsein das Wesen; er ist die reine negative Macht, der das Ding nichts ist, und also das reine wesentliche Tun in diesem Verhältnisse; der Knecht aber ein nicht reines, sondern unwesentliches Tun. Aber zum eigentlichen Anerkennen fehlt das Moment, daß, was der Herr gegen den Andern tut, er auch gegen sich selbst, und was der Knecht gegen sich, er auch gegen den Andern tue. Es ist dadurch ein einseitiges und ungleiches Anerkennen entstanden. [*Denn wenn der Herr auch den Anderen als Knecht behandelt, so verhält er sich selbst doch nicht als Knecht; und wenn auch der Knecht den Andern als Herrn behandelt, so verhält er sich selbst doch nicht als Herr. Der Knecht setzt nicht sein Leben ein, und der Herr arbeitet nicht.*

Das Verhältnis von Herr und Knecht ist daher keine eigentliche Anerkennung. Um uns das klarzumachen, wollen wir zunächst das Verhältnis vom Standpunkt des Herrn aus analysieren. Nicht allein der Herr hält sich für einen Herren, auch der Knecht sieht ihn als Herren an. Er wird also in seiner menschlichen Wirklichkeit und Würde anerkannt. Aber diese Anerkennung ist einseitig, denn er anerkennt seinerseits die menschliche Wirklichkeit und Würde des Knechtes nicht. Er wird also von jemandem anerkannt, den er (seinerseits) nicht anerkennt. Darin liegt das Ungenügen und die Tragik seiner Situation. Der Herr hat für die Anerkennung gekämpft und sein Leben eingesetzt, aber die Anerkennung, die er erreicht hat, ist für ihn wertlos. Denn er kann nur durch die Anerkennung von seiten desjenigen befriedigt werden, den er als des Anerkennens würdig anerkennt. Die Haltung des Herrn ist also eine existenzielle Sackgasse. Einerseits ist der Herr nur deshalb Herr, weil sich seine Begierde nicht auf ein Ding, sondern auf eine andere Begierde richtete und so eine Begierde nach Anerkennung war. Andererseits muß er, nachdem er so Herr geworden ist, als Herr anerkannt zu werden begehren; als solcher aber kann er nur anerkannt werden, wenn er aus dem Anderen seinen Knecht macht. Der Knecht aber ist für ihn ein Tier, ein Ding. Er wird also von einem „Ding" anerkannt. So bezieht sich also seine Begierde letztlich auf ein Ding und nicht, wie es anfangs schien, auf eine (menschliche) Begierde. Der Herr ist also in die Irre gegangen. Nach dem Kampf, der aus ihm einen Herren gemacht hat, ist er nicht das, was er sein wollte, als er in diesen Kampf hineinging: ein von einem anderen Menschen anerkannter Mensch. Wenn also der Mensch nur durch die Anerkennung befriedigt werden kann, wird es der Herr niemals sein. Und da — anfangs — der Mensch entweder Herr oder Knecht ist, wird der befriedigte Mensch notwendig

der Knecht sein; oder richtiger, derjenige, der Knecht gewesen, durch die Knechtschaft hindurchgegangen ist und seine Knechtschaft „dialektisch aufgehoben“ hat. – Und in der Tat:]

Das unwesentliche [*oder knechtische*] Bewußtsein ist hierin für den Herrn der Gegenstand, welcher die *Wahrheit* [*oder die offenbar gemachte Wirklichkeit*] der Gewißheit seiner selbst ausmacht [*denn er kann sich nur dadurch als Herr „wissen“, daß er sich als solchen durch den Knecht anerkennen läßt*]. Aber es erhellt, daß dieser Gegenstand seinem Begriffe nicht entspricht, sondern daß darin, worin der Herr sich vollbracht hat, ihm vielmehr ganz etwas anderes geworden als ein selbständiges Bewußtsein [*weil ihm der Knecht gegenübersteht*]. Nicht ein solches ist für ihn, sondern vielmehr ein unselbständiges; er ist also nicht des *Fürsichseins,* als der Wahrheit [*oder einer objektiven, offenbar gemachten Wirklichkeit*] gewiß, sondern seine Wahrheit ist vielmehr das unwesentliche Bewußtsein, und das unwesentliche Tun desselben (S. 147). [*Das heißt: die Wahrheit des Herrn ist der Knecht und seine Arbeit. Tatsächlich anerkennen die Anderen den Herrn nur insofern als Herrn, als er einen Knecht hat; und das Leben eines Herrn besteht darin, daß man die Produkte der knechtischen Arbeit verzehrt, daß man von dieser Arbeit und durch sie lebt.*]

Die *Wahrheit* des selbständigen Bewußtseins ist demnach das *knechtische Bewußtsein.* Dieses erscheint zwar zunächst *außer* sich und nicht als die Wahrheit des Selbstbewußtseins [*da der Knecht die Menschenwürde nicht in sich selbst, sondern im Herrn anerkennt, von dem er in seiner eigenen Existenz abhängig ist*]. Aber wie die Herrschaft zeigte, daß ihr Wesen das Verkehrte dessen ist, was sie sein will, so wird auch wohl die Knechtschaft vielmehr in ihrer Vollbringung zum Gegenteile dessen werden, was sie unmittelbar ist; sie wird als in sich *zurückgedrängtes* Bewußtsein in sich gehen und zur wahren Selbständigkeit sich umkehren.

[*Der Knecht, welcher seine Knechtschaft „aufgehoben“ hat, wird zum integralen, vollkommen freien, endgültig und vollständig durch das, was er ist, befriedigten und sich in dieser und durch diese Befriedigung vollendenden Menschen. Wenn die untätige Herrschaft eine Sackgasse ist, so ist die arbeitsame Knechtschaft im Gegenteil die Quelle allen menschlichen, sozialen und geschichtlichen Fortschritts. Die Geschichte ist die Geschichte des Arbeiter-Knechtes. Um das einzusehen, genügt es, das Verhältnis von Herrn und Knecht (das heißt, das erste Ergebnis des „ersten“ menschlichen, sozialen, historischen Kontaktes) vom Standpunkt des Knechts anstatt vom Standpunkt des Herrn anzusehen.*]

Wir sahen nur, was die Knechtschaft im Verhältnis der Herrschaft ist. Aber sie ist Selbstbewußtsein, und was sie hienach an und für sich selbst ist, ist nun zu betrachten. Zunächst ist für die Knechtschaft der Herr das Wesen; also das *selbständige für sich seiende Bewußtsein* ist ihr *die Wahrheit* [*oder eine offenbar gewordene Wirklichkeit,*] die jedoch *für sie* noch nicht *an ihr* ist. [*Der Knecht ordnet sich dem Herren unter. Er achtet und anerkennt also die Wirklichkeit*

der „Selbständigkeit" der menschlichen Freiheit. Nur findet er sie nicht in sich selbst verwirklicht. Er findet sie nur im Anderen. Darin liegt sein Vorteil. Da der Herr den Anderen, der ihn anerkennt, nicht anerkennen kann, gerät er in eine Sackgasse. Der Knecht dagegen anerkennt von Anfang an den Anderen (den Herrn). Er braucht sich also nur noch diesem Anderen aufzuzwingen, sich seinerseits von ihm anerkennen zu lassen, damit jene wechselseitige und reziproke Anerkennung entsteht, die allein imstande ist, den Menschen vollständig und endgültig zu verwirklichen und zu befriedigen. Gewiß, damit es dazu kommt, muß der Knecht aufhören Knecht zu sein: er muß sich als Knecht transzendieren und „aufheben". Aber, während der Herr keinerlei Bedürfnis — und daher auch keinerlei Möglichkeit — hat, sich als Herr aufzuheben (denn das würde für ihn bedeuten, daß er Knecht würde), hat der Knecht alles Interesse daran, aufzuhören Knecht zu sein. Außerdem prädisponiert ihn die Erfahrung dieses ersten Kampfes, der aus ihm einen Knecht gemacht hat, zu einem solchen Akt der Selbstaufhebung, der Selbstverleugnung seines daseienden knechtischen Ich. Gewiß, zunächst hat der sich mit seinem daseienden (knechtischen) Ich solidarisch erklärende Knecht diese „Negativität" nicht in sich. Er erblickt sie nur im Herrn, der seine reine „negierende Negativität" verwirklicht hat, indem er sein Leben im Kampf um die Anerkennung einsetzte.] Allein sie hat diese Wahrheit [*oder offenbar gewordene Wirklichkeit*] der reinen Negativität und des *Fürsichseins in der Tat an ihr selbst;* denn sie hat dieses Wesen an ihr *erfahren.* Dies Bewußtsein hat nämlich nicht um dieses oder jenes, noch für diesen oder jenen Augenblick Angst gehabt, sondern um sein ganzes [*eigenes*] Wesen; denn es hat die Furcht des Todes, des absoluten Herrn, empfunden. Es ist darin innerlich aufgelöst worden, hat durchaus in sich selbst erzittert, und alles Fixe hat an ihm gebebt. Diese reine allgemeine [*dialektische*] Bewegung, das absolute Flüssigwerden alles Bestehens ist aber das einfache Wesen des Selbstbewußtseins, die absolute Negativität, das *reine Fürsichsein*, das hiemit *an* diesem Bewußtsein ist. [*Der Herr ist an seine Herrschaft fixiert. Er kann nicht über sich hinauskommen, sich ändern, Fortschritte machen. Er muß siegen — und Herr werden oder sich an der Herrschaft halten — oder sterben. Man kann ihn töten, aber nicht umbilden oder erziehen. Er hat sein Leben darangesetzt, um Herr zu werden. Die Herrschaft ist also für ihn der höchste daseiende Wert, über den er nicht hinauskommen kann. Der Knecht dagegen wollte nicht Knecht werden. Er ist es geworden, weil er sein Leben nicht dafür einsetzen wollte, Herr zu werden. In der Furcht des Todes hat er (ohne sich dessen bewußt zu werden) verstanden, daß kein daseiender, fester und dauerhafter Stand — und sei es der des Herren — die menschliche Existenz auszuschöpfen vermag. Er hat die „Eitelkeit" der bestehenden menschlichen Stände (Ränge) „eingesehen". Er wollte sich nicht mit dem Stand des Herren solidarisch machen und identifiziert sich auch nicht mit dem des Knechtes. Es gibt in ihm nichts „Fixes". Er ist zur Veränderung bereit; in seinem Wesen selbst ist er Veränderung, Transzendenz, Ver-*

wandlung, „Erziehung"; er ist von allem Anfang an wesenhaft und in seinem Dasein selbst geschichtliches Werden. Einerseits macht er sich nicht mit dem, was er ist, solidarisch (identifiziert sich nicht damit), sondern will sich durch Negieren seines gegebenen Standes transzendieren. Andererseits hat er ein positives Ideal, das er erreichen will: das Ideal der Selbständigkeit, des Fürsichseins, das er von Anfang der Knechtschaft an im Herrn inkarniert findet.] Dies Moment des reinen Fürsichseins ist auch *für es*, denn im Herrn ist es ihm sein *Gegenstand.* [*Ein Gegenstand, von dem es (das knechtische Bewußtsein) weiß, daß er ihm äußerlich und entgegengesetzt ist, und den es sich anzueignen trachtet. Der Knecht weiß, was es heißt, frei zu sein. Er weiß auch, daß er es nicht ist und es werden möchte. Und, wenn die Erfahrung des Kampfes und seines Ausgangs den Knecht zur Transzendenz, zum Fortschritt, zur Geschichte prädisponiert, so verwirklicht es in seinem Leben als im Dienste des Herrn arbeitender Knecht diese Prädisposition.*] Es ist ferner nicht nur diese allgemeine Auflösung [*von allem, was fest, beständig und daseiend ist*] *überhaupt*, sondern im Dienen [*das heißt in der erzwungenen, im Dienste eines Anderen (des Herrn) verrichteten Arbeit*] vollbringt es sie *wirklich*, [*das heißt auf konkrete Weise,*] es hebt [*dialektisch*] darin in allen *einzelnen* Momenten seine Anhänglichkeit an natürliches Dasein auf, und arbeitet dasselbe hinweg. [*Der Herr zwingt den Knecht zur Arbeit. Arbeitend aber wird der Knecht Herr über die Natur. Er ist aber nur Knecht des Herrn geworden, weil er — zunächst — Knecht der Natur war und sich mit ihr solidarisch machte, indem er sich durch die Annahme des Instinktes der Selbsterhaltung ihren Gesetzen unterordnete. Indem der Knecht durch die Arbeit zum Herrn über die Natur wird, befreit er sich also von seiner eigenen Natur, von seinem eigenen Instinkt, der ihn an die Natur band und ihn zum Knecht des Herrn machte. Indem die Arbeit den Knecht von der Natur befreit, befreit sie ihn also zugleich von seiner knechtischen Natur: sie befreit ihn vom Herrn. In der daseienden, natürlichen, toten Natur ist der Knecht Knecht des Herrn. In der durch seine Arbeit verwandelten, technischen Welt herrscht er — oder wird er wenigstens eines Tages als absoluter Herr herrschen. Und diese aus der Arbeit, aus der fortschreitenden Verwandlung der daseienden Welt und des in dieser Welt daseienden Menschen geborene Herrschaft, wird etwas ganz anderes sein als die „unmittelbare" Herrschaft des Herrn. Die geschichtliche Zukunft gehört also nicht dem Krieger-Herrn, der entweder stirbt oder sich endlos in seiner Identität mit sich selbst erhält, sondern dem Arbeiter-Knecht. Er verwandelt die daseiende Welt durch seine Arbeit und damit auch das in ihm, was durch sie determiniert ist; er geht also über sich selbst hinaus, indem er zugleich auch den Herrn überflügelt, der — da er nicht arbeitet — an das von ihm intakt gelassene Dasein gefesselt bleibt. Wenn auch die Furcht des Todes, die für den Knecht sich im Herrn inkarniert, die conditio sine qua non des historischen Fortschritts ist, so wird dieser doch einzig und allein durch die Arbeit des Knechtes verwirklicht und vollendet.*]

Das Gefühl der absoluten Macht aber überhaupt und im einzelnen des Dienstes [*für den Herrn, den er fürchtet,*] ist nur die Auflösung *an sich* [*ohne dieses Gefühl der Übermacht, das heißt ohne Furcht und den Schrecken, welche der Herr einflößt, würde der Mensch niemals zum Knecht werden und infolgedessen auch nicht zur schließlichen Vollendung gelangen. Aber diese „an sich seiende", das heißt objektiv wirkliche und notwendige Bedingung reicht nicht aus. Die Vollendung (die immer ihrer selbst bewußt ist) kann nur in der Arbeit und durch die Arbeit erreicht werden. Denn erst in der Arbeit und durch sie wird dem Menschen schließlich der Sinn, der Wert und die Notwendigkeit der Erfahrung bewußt, die er gemacht hat, als er die für ihn im Herrn Gestalt gewordene absolute Macht fürchtete. Erst nachdem er für den Herrn gearbeitet hat, begreift er die Notwendigkeit des Kampfes zwischen Herr und Knecht und den Wert des Einsatzes und der Angst, die dieser mit sich bringt*]. Und obzwar die Furcht des Herrn der Anfang der Weisheit ist, so ist das Bewußtsein darin *für es selbst*, nicht das *Fürsichsein*. [*In der Furcht des Todes wird dem Menschen seine Wirklichkeit, der Wert, den für ihn das einfache Faktum des Lebens hat, bewußt; nur so wird ihm der „Ernst" der Existenz klar. Aber ihm wird noch nicht seine Selbständigkeit, der Wert und der „Ernst" seiner menschlichen Freiheit bewußt.*] Durch die Arbeit kommt es aber zu sich selbst. In dem Momente, welches der Begierde im Bewußtsein des Herrn entspricht, [*das heißt in der Arbeit,*] schien dem dienenden Bewußtsein zwar die Seite der unwesentlichen Beziehung auf das Ding zugefallen zu sein, indem das Ding darin seine Selbständigkeit behält. [*Es schien so, als würde der Knecht in der Arbeit und durch sie von der Natur, dem Ding, dem „Rohmaterial" beherrscht, während der Herr, der sich damit begnügte, das Ding, das ihm der Knecht zubereitet hat, zu ver-zehren und zu genießen, ihm gegenüber vollkommen frei war. Aber in Wirklichkeit kann davon keine Rede sein. Gewiß,*] die Begierde [*des Herrn*] hat sich das reine Negieren des Gegenstandes [*im Ver-zehren*] und dadurch das unvermischte Selbstgefühl [*das in der Lust empfunden wird,*] *vorbehalten*. Diese Befriedigung ist aber deswegen selbst nur ein Verschwinden, denn es fehlt ihr die *gegenständliche Seite* oder das *Bestehen*. [*Der nicht arbeitende Herr produziert nichts Dauerhaftes, Bestehendes außerhalb seiner. Er zerstört lediglich die Arbeitsprodukte des Knechtes. Seine Lust und seine Befriedigung bleiben so rein subjektiv: sie interessieren nur ihn selbst und können deshalb auch nur von ihm anerkannt werden; sie haben keine „Wahrheit", keine objektive, allen offenbar gemachte Wirklichkeit. Auch kann dieses „Ver-zehren", diese müßige Lust des Herrn, die aus der „unmittelbaren" (un-vermittelten) Befriedigung der Begierde hervorgeht, dem Menschen höchstens einiges Vergnügen bereiten, niemals aber vermag sie ihm vollkommene und endgültige Befriedigung zu verschaffen.*] Die Arbeit hingegen ist *gehemmte* Begierde, *aufgehaltenes* Verschwinden, oder sie *bildet*. [*Die Arbeit verwandelt die Welt und zivilisiert oder bildet den*

Menschen. Der Mensch, der arbeiten will – oder soll, muß seinen Instinkt verdrängen, der ihn dazu treibt, „unmittelbar“ den unbearbeiteten Gegenstand zu „ver-zehren“. Der Knecht kann nur dann für den Herrn, das heißt für einen anderen als er selbst, arbeiten, wenn er seine eignen Begierden hemmt. Er geht also in der Arbeit über sich hinaus (transzendiert sich); wenn man will, kann man auch sagen, daß er sich bildet, sich kultiviert und sublimiert, indem er seine Instinkte verdrängt. Andererseits zerstört er das Ding nicht einfach, so wie es ist. Er verschiebt (hält auf) die Zerstörung des Dinges, indem er es zunächst durch die Arbeit ver-wandelt (trans-formiert); er bereitet es für den Ver-zehr zu, das heißt, er „formiert“ es. In der Arbeit formiert er die Dinge und trans-formiert damit zugleich sich selbst: er formiert die Dinge und die Welt, indem er sich selbst transformiert und bildet; und er bildet und formt sich, indem er die Dinge und die Welt trans-formiert.] Die negative Beziehung auf den Gegenstand wird zur *Form* desselben und zu einem *Bleibenden,* weil eben dem Arbeitenden der Gegenstand Selbständigkeit hat. Diese *negative* Mitte oder das formierende *Tun* [*der Arbeit*] ist zugleich die *Einzelheit* oder das reine Fürsichsein des Bewußtseins, welches nun in der Arbeit außer es in das Element des Bleibens tritt; das arbeitende Bewußtsein kommt also hiedurch zur Anschauung des selbständigen Seins als *seiner selbst.* [*Das Arbeitsprodukt ist das Werk des Arbeitenden, die Verwirklichung seines Planes, seiner Idee: er ist es also, der sich in und durch das Produkt verwirklicht hat, und infolgedessen betrachtet er sich selbst, wenn er es anschaut. Doch zugleich ist dieses Kunstprodukt ebenso „selbständig“, ebenso „objektiv“, ebenso unabhängig von Menschen wie das natürliche Ding. Durch die Arbeit und allein durch die Arbeit verwirklicht sich also der Mensch als Mensch. Erst nachdem er ein künstliches Produkt geschaffen hat, ist der Mensch selbst wirklich und objektiv mehr und etwas anderes als ein natürliches Wesen. Und allein in diesem wirklichen und objektiven Produkt wird dem Menschen wahrhaft seine subjektive menschliche Wirklichkeit bewußt. Durch die Arbeit wird der Mensch also ein übernatürliches wirkliches und seiner Wirklichkeit bewußtes Wesen. Arbeitend ist er „inkarnierter“ Geist, geschichtliche „Welt“, „objektive“ Geschichte.*

Die Arbeit bildet oder erzieht also aus dem Tier einen Menschen. Der geformte oder „gebildete“ Mensch, der vollendete und durch seine Vollendung befriedigte Mensch ist also notwendig nicht der Herr, sondern der Knecht; oder wenigstens derjenige, der durch die Knechtschaft hindurchgegangen ist. Der Herr ist also der Katalysator des anthropogenen Geschichtsprozesses. Er selbst nimmt nicht aktiv an diesem Prozeß teil, aber ohne ihn, ohne seine Anwesenheit wäre dieser Prozeß nicht möglich. Denn, wenn die Geschichte des Menschen die Geschichte seiner Arbeit ist, so ist diese Arbeit doch nur unter der Bedingung geschichtlich, sozial und menschlich, daß sie gegen den Instinkt oder das unmittelbare Interesse des Arbeiters durchgeführt wird, indem sie im

Dienste eines Anderen, als von der Furcht vorm Tode beflügelte Zwangsarbeit erfolgt. Diese Art von Arbeit und allein sie befreit den Menschen (den Knecht) und vermenschlicht ihn. Einerseits schafft diese Arbeit eine wirkliche, objektive Welt, die eine nicht-natürliche, kulturelle, historische, menschliche Welt ist. Und allein in dieser Welt lebt der Mensch ein wesentlich vom im Schoße der Natur lebenden Tier (und Primitiven) verschiedenes Leben. Andererseits befreit diese Arbeit den Knecht von der Furcht, die ihn an die Natur fesselte und von seiner eigenen angeborenen tierischen Natur. Durch die in der Furcht des Herrn, im Dienste des Herrn verrichtete Arbeit befreit sich der Knecht von der Furcht, die ihn dem Herrn unterwarf.] Das Formieren [*des Dinges durch die Arbeit*] hat aber nicht nur diese positive Bedeutung, daß das dienende Bewußtsein sich darin als reines *Fürsichsein* zum *Seienden wird* [*das heißt, die Arbeit ist noch etwas anderes als die Tat, durch welche der Mensch eine technische, wesentlich menschliche Welt schafft, die durchaus ebenso wirklich ist wie die natürliche, in der das Tier lebt*], sondern [*das Formieren des Dinges durch die Arbeit hat*] auch die negative [*Bedeutung*] gegen sein erstes Moment, die Furcht. Denn in dem Bilden des Dinges wird ihm die eigne Negativität, sein Fürsichsein, nur dadurch zum Gegenstande [*oder zur Welt*], daß es die entgegengesetzte seiende Form [*dialektisch*] aufhebt. Aber dies gegenständliche [*natürliche*] *Negative* ist gerade das fremde Wesen, vor welchem es gezittert hat. Nun aber [*in der Arbeit und durch sie*] zerstört es dies fremde Negative, setzt *sich* als ein solches in das Element des Bleibens, und wird hiedurch *für sich selbst* ein *Fürsichseiendes*. Im Herrn ist ihm das Fürsichsein *ein anderes* oder nur *für es;* in der Furcht ist das Fürsichsein [*bereits*] *an ihm selbst;* in dem Bilden [*durch die Arbeit*] wird das Fürsichsein als *sein eignes* für es, und es kommt zum Bewußtein, daß es selbst an und für sich ist. Die Form [*die vom Bewußtsein entworfene vorgestellte Idee*] wird dadurch, daß sie [*aus dem Bewußtsein*] *hinausgesetzt* [*und durch die Arbeit in den objektiven Wirklichkeitszusammenhang der Welt eingefügt*] wird, ihm [*das heißt dem arbeitenden Bewußtsein,*] nicht ein Anderes als es; denn eben sie ist sein reines Fürsichsein, das ihm darin zur Wahrheit wird. [*Oder zur objektiven, offenbar gemachten und bewußten Wirklichkeit. Der arbeitende Mensch erkennt (und an-erkennt) in der von seiner Arbeit wirksam umgebildeten Welt sein eignes Werk: er erkennt sich in ihr selbst; erblickt in ihr seine eigene menschliche Wirklichkeit; entdeckt in ihr die objektive Wirklichkeit seiner Menschlichkeit, jener zunächst abstrakten und rein subjektiven Vorstellung, die er sich von sich selbst macht, und offenbart sie den Anderen.*] Es wird also durch dies Wiederfinden seiner [*das heißt des arbeitenden Bewußtseins*] durch sich selbst *eigner Sinn,* gerade in der Arbeit, worin es nur *fremder Sinn* zu sein schien. [*Der Mensch kommt erst dann zu seiner wahren Selbständigkeit und zu authentischer Freiheit, wenn er durch die Knechtschaft hindurchgegangen ist und durch die Arbeit im Dienste eines Anderen (der für ihn die*

Inkarnation dieser Furcht ist) die Furcht des Todes überwunden hat. Die befreiende Arbeit ist also notwendig zunächst die Zwangs-Arbeit eines Knechtes im Dienste eines allmächtigen Herrn, der Inhaber aller Gewalt ist.]

Es sind zu dieser Reflexion [*des Bewußtseins in sich*] die beiden [*folgenden*] Momente, [*erstens das*] der Furcht und [*zweitens das*] des Dienstes überhaupt, sowie des Bildens [*durch die Arbeit*] notwendig, und zugleich beide auf eine allgemeine Weise. [*Einerseits bleibt*] ohne die Zucht des Dienstes und Gehorsams... die Furcht beim Formellen stehen und verbreitet sich nicht über die bewußte Wirklichkeit des Daseins. [*Es genügt nicht, sich gefürchtet zu haben, selbst wenn man sich dabei klar war, daß man Furcht vorm Tode hatte. Man muß in Hinblick auf die Furcht leben. So leben heißt aber jemandem dienen, den man fürchtet, der Furcht einflößt, in dem die Furcht Gestalt angenommen hat (inkarniert ist); das heißt, man muß einem (wirklichen, das heißt menschlichen — oder einem „erhabenen" [sublimierten] Herr — Gott) Herren dienen. Einem Herren dienen heißt weiter — seinen Gesetzen gehorchen. Ohne diesen Dienst kann die Angst nicht die Existenz verwandeln; und könnte die Existenz niemals ihren geängsteten Anfangszustand überwinden. Indem man einem Anderen dient und sich ent-äußert, indem man sich mit den Anderen solidarisch macht, befreit man sich von dem knechtenden Schrecken, den die Idee des Todes einflößt. Andererseits bleibt*] ohne das Bilden [*durch die Arbeit*] ... die Furcht innerlich und stumm, und das Bewußtsein wird nicht für es selbst. [*Ohne die Arbeit, welche die objektiv wirkliche Welt verwandelt, kann der Mensch sich nicht wirklich selbst verwandeln. Wenn er sich doch verändert, bleibt dann seine Verwandlung „innerlich", rein subjektiv, allein ihm selber offenbar, „stumm" — anderen nicht mitteilbar. Und diese innerliche Wandlung bringt ihn in Gegensatz zur Welt, die sich nicht verändert hat und zu den anderen, die sich mit dieser unveränderten Welt solidarisch machen. Diese Ver-wandlung verwandelt den Menschen also in einen Narren oder einen Verbrecher, der früher oder später von der natürlichen und sozialen Wirklichkeit vernichtet wird. Allein die Arbeit, die schließlich die objektive Welt mit der subjektiven Idee, die zunächst über sie hinausging, in Übereinstimmung bringt, kann das Moment des Wahnsinns und des Verbrechens beseitigen, das der Haltung jedes Menschen anhaftet, der — von der Furcht getrieben — den Versuch unternimmt, über die daseiende Welt, vor der er sich fürchtet, in der er Furcht hat und daher nicht befriedigt ist, hinauszugehen.*] Formiert das Bewußtsein [*das Ding durch die Arbeit*] ohne die erste absolute Furcht, so ist es nur ein eitler eigner Sinn; denn seine Form oder Negativität ist nicht die Negativität *an sich;* und sein Formieren kann ihm daher nicht das Bewußtsein seiner als des Wesens geben. Hat es nicht die absolute Furcht, sondern nur einige Angst ausgestanden, so ist das negative Wesen ihm ein äußerliches geblieben, seine [*eigene*] Substanz ist von ihm nicht durch und durch angesteckt. Indem nicht alle Erfüllungen seines natürlichen Bewußtseins

wankend geworden, gehört es *an sich* noch bestimmtem Sein an; der eigne Sinn ist *Eigensinn*, eine Freiheit, welche noch innerhalb der Knechtschaft stehen bleibt. So wenig ihm die reine *dem Daseienden durch die Arbeit aufgezwungene* Form zum Wesen werden kann, so wenig ist sie, als Ausbreitung über das Einzelne betrachtet, allgemeines Bilden, absoluter Begriff, sondern eine Geschicklichkeit, welche nur über Einiges, nicht über die allgemeine Macht und das ganze gegenständliche Wesen mächtig ist (S. 150).

[*Der Mensch, welcher nicht die Furcht des Todes empfunden hat, weiß nicht, daß die natürliche Welt ihm feindlich ist, daß sie darauf ausgeht, ihn zu töten und wesenhaft außerstande ist, ihn wirklich zu befriedigen. Dieser Mensch bleibt also im Grunde mit der daseienden Welt solidarisch. Er wird höchstens versuchen, sie zu „reformieren", das heißt einige Details zu ändern, partielle Umwandlungen durchzuführen, ohne ihre wesentlichen Züge zu modifizieren. Dieser Mensch wird als „geschickter" Reformist oder auch als Konformist handeln, niemals jedoch als echter Revolutionär. Die Welt, die er bewohnt, gehört aber dem (irdischen oder himmlischen) Herrn, und in dieser Welt ist er notwendig Knecht. Nicht die Reform, sondern lediglich die „dialektische" oder revolutionäre Aufhebung der Welt kann ihn daher befreien und — folglich — befriedigen. Diese revolutionäre Verwandlung der Welt setzt aber die „Negation", die Ablehnung der bestehenden Welt im ganzen voraus. Und der Ursprung dieser absoluten Negation kann nur der von dieser daseienden Welt, oder richtiger der von dem diese Welt Beherrschenden, der vom Herrn dieser Welt eingeflößte absolute Schrecken sein. Der Herr aber, der (unabsichtlich) die Begierde nach revolutionärer Negation erzeugt, ist der Herr des Knechtes. Der Mensch kann sich also nur dann von der daseienden Welt, die ihn nicht befriedigt, befreien, wenn diese Welt in ihrer Ganzheit das Eigentum eines (wirklichen oder „erhabenen" [sublimierten]) Herren ist. Solange aber der Herr lebt, ist er immer ein Knecht dieser Welt, deren Herr er ist. Da der Herr über die daseiende Welt nur im Einsatz seines Lebens und durch ihn hinaussteigt, „verwirklicht" er seine Freiheit nur im Tode. Solange er lebt, erreicht er also nie die Freiheit, die ihn über die daseiende Welt hinaushebt. Der Herr kann sich nie von der Welt, in der er lebt, freimachen, und wenn diese (seine) Welt zugrunde geht, geht er mit ihr unter. Allein der Knecht kann über die daseiende (dem Herrn gehörige) Welt hinaussteigen, ohne unterzugehen. Allein der Knecht kann die Welt, die ihn bildet und an die Knechtschaft bindet, verwandeln und eine von ihm gebildete Welt schaffen, in der er frei sein wird. Und das erreicht der Knecht nur durch die erzwungene und furchtsame Arbeit im Dienste des Herrn. Gewiß, für sich genommen befreit ihn diese Arbeit noch nicht. Aber indem er durch diese Arbeit die Welt verändert, verändert der Knecht sich selbst und schafft damit die neuen, objektiven Bedingungen, die es ihm ermöglichen, den Befreiungskampf um die Anerkennung wieder aufzunehmen,*

dem er anfangs aus Furcht vor dem Tode ausgewichen war. Und so verwirklicht letzten Endes alle knechtische Arbeit nicht den Willen des Herrn, sondern den – zunächst unbewußten – des Knechtes, der – schließlich – dort Erfolg hat, wo der Herr notwendiger Weise scheiterte. Es ist also in der Tat das zunächst abhängige, dienende und knechtische Bewußtsein, das letzten Endes das Ideal des selbständigen Selbstbewußtsein verwirklicht und offenbar macht und somit dessen „Wahrheit" ist.]

II. Kapitel

Zusammenfassender Kommentar zu den ersten sechs Kapiteln der „Phänomenologie des Geistes“

Kapitel VII der PhG* ist überschrieben: „Die Religion“, Kapitel VIII: „Das absolute Wissen“. Dies „absolute Wissen“ ist nichts anderes als das vollständige System der Hegelschen Philosophie oder die „Wissenschaft“, die Hegel später in der „Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften“ ausführte. Im Kapitel VIII handelt es sich also nicht darum, den *Inhalt* des absoluten Wissens zu erörtern; es geht allein um dieses Wissen selbst, gleichsam als „Vermögen“. Es soll dargelegt werden, was dieses *Wissen* sein muß, was der Mensch sein muß, der mit einem Wissen ausgestattet ist, das in vollständiger und adäquater Weise die *Totalität* des existierenden Seins zu offenbaren gestattet. Insbesondere soll der Unterschied dargelegt werden, der zwischen diesem philosophischen absoluten Wissen und einem *anderen,* sich ebenfalls absolut nennenden Wissen besteht: dem Wissen, das in der christlichen Offenbarung und der sich daraus herleitenden Theologie enthalten ist. Eines der wichtigsten Themen des Kapitels VIII ist daher der Vergleich zwischen der Philosophie oder der Hegelschen „Wissenschaft“ und der christlichen Religion.

Um nun das Wesen dieser beiden Phänomene und ihrer gegenseitigen Beziehungen recht zu verstehen, muß man sie in ihrer Entstehung betrachten.

Die Entstehung des Christentums, der „absoluten *Religion*“, wird, angefangen von der primitivsten Religion, in Kapitel VII beschrieben. Was die Entstehung der Hegelschen Philosophie angeht, so kann man sagen, daß die ganze PhG (insbesondere die Kapitel I bis VI) nichts anderes als eine Beschreibung dieser Entstehung ist, die in der Hervorbringung eben jener PhG kulminiert, welche diese *Entstehung* der Philosophie *beschreibt* und sie so ermöglicht, indem sie ihre Möglichkeit *begreift.* Die Kapitel I bis VI, die darlegen, wie und warum der Mensch schließlich zum absoluten Wissen hat gelangen können, vervollständigen übrigens auch die in Kapitel VII ausgeführte Analyse der christlichen oder absoluten *Religion.* Nach Hegel ist die Religion (um es in marxistischer Sprache zu sagen) lediglich ein ideologischer (ideeller) Überbau, der nur auf Grund eines *wirklichen* (reellen) Unterbaus entsteht und existiert. Dieser Unter-

* PhG = Phänomenologie des Geistes.

bau, der sowohl die Religion als auch die Philosophie trägt, ist nichts anderes als die Gesamtheit der menschlichen *Taten*, die im Laufe der Weltgeschichte vollbracht worden sind — jener Geschichte, in der und durch die der Mensch eine Folge von spezifisch *menschlichen* Welten geschaffen hat, die von der *natürlichen* Welt wesentlich verschieden sind. Diese sozialen Welten sind es, die sich in den religiösen und philosophischen Ideologien widerspiegeln. Und, um es gleich zu sagen, das *absolute* Wissen, das die *Totalität* des Seins offenbart, kann darum nur am *Ende* der Geschichte, in der *letzten* vom Menschen geschaffenen Welt Wirklichkeit werden.

Um zu verstehen, was das absolute Wissen ist, um zu wissen, wie und warum dieses Wissen möglich geworden ist, muß man also die Geamtheit der Weltgeschichte verstehen. Und das hat Hegel in Kapitel VI getan.

Will man jedoch das Gebäude der Weltgeschichte und den Prozeß seiner Erstellung verstehen, so muß man das Material kennen, das hierzu beigetragen hat. Dieses Material sind die Menschen. Um zu erfahren, was die *Geschichte* ist, muß man daher wissen, was der Mensch ist, der sie verwirklicht. Gewiß, der Mensch ist etwas ganz anderes als ein Ziegelstein. Wenn man die Weltgeschichte mit der Errichtung eines Gebäudes vergleichen will, muß man erstens feststellen, daß die Menschen nicht allein die Ziegel sind, die zum Bau dienen. Sie sind vielmehr auch die Maurer, die ihn erbauen, und die Architekten, die seinen Plan entwerfen — einen Plan übrigens, der im Laufe der Bautätigkeit selbst fortschreitend erarbeitet wird. Zweitens ist selbst als „Ziegel" der Mensch wesentlich verschieden vom materiellen Ziegelstein: selbst der Ziegel-Mensch ändert sich im Laufe des Bauens, ganz wie der Maurer-Mensch und der Architekt-Mensch. Gleichwohl gibt es im Menschen, in *jedem* Menschen etwas, was ihn in Stand setzt, an der Verwirklichung der Weltgeschichte in passiver oder aktiver Weise teilzunehmen. Die notwendigen und ausreichenden Bedingungen für den *Beginn* dieser Geschichte, die schließlich im absoluten Wissen ihren Abschluß findet, sind sozusagen vorhanden. Und diese Bedingungen werden von Hegel in den ersten vier Kapiteln der PhG untersucht.

Schließlich ist der Mensch nicht allein Material, Erbauer und Architekt des historischen Gebäudes. Er ist auch derjenige, *für* den dieses Gebäude erbaut worden ist: er lebt darin, er *sieht* es und *versteht* es, er *beschreibt* es und *kritisiert* es. Und es gibt eine ganze Kategorie von Menschen, die nicht aktiv an der historischen Bautätigkeit teilnehmen und sich damit begnügen, in dem erbauten Gebäude zu leben und davon zu *sprechen*. Diese Menschen, die gewissermaßen „über den Schlachten"* leben und sich damit begnügen, von Dingen zu *sprechen*, die sie nicht durch ihre *Tat* schaffen, sind die Intellektuellen, die *Ideologien*

* Anspielung auf den gleichnamigen Roman von Romain Rolland (französischer Titel: „Au-dessus de la mêlée"). (Anm. d. Herausg.)

für Intellektuelle produzieren und sie für Philosophie halten (und als solche ausgeben). Hegel beschreibt und kritisiert diese Ideologien in Kapitel V.

Um es also noch einmal zu wiederholen: Die gesamte PhG, zusammengefaßt in ihrem Kapitel VIII, soll die Frage beantworten: „Was ist das absolute Wissen und wie ist es möglich?" Das heißt: Was muß der Mensch und seine historische Entwicklung sein, damit in einem bestimmten Augenblick dieser Entwicklung ein menschliches *Individuum*, das zufällig Hegel heißt, in den Besitz eines *absoluten* Wissens gelangt, d. h. eines Wissens, das ihm nicht mehr nur einen bestimmten und vorübergehenden *Aspekt* des Seins offenbart (den es zu Unrecht für seine Totalität hält), sondern das Sein in seiner allumfassenden *Ganzheit*, wie es an und für sich ist?

Oder um das gleiche Problem noch unter seinem kartesischen Aspekt darzustellen: Die PhG soll auf die Frage des Philosophen antworten, der sich für fähig hält, die endgültige oder absolute Wahrheit zu erreichen: „Ich denke, also *bin* ich; aber *was* bin ich?"

Die Kartesische Antwort auf die Frage des Philosophen: „Was bin ich?", die Antwort: „Ich bin ein denkendes Wesen", befriedigt Hegel nicht.

Gewiß mußte er sich sagen: „Ich *bin* ein denkendes Wesen." Aber was mich vor allem interessiert, ist die Tatsache, daß ich ein *Philosoph* bin, der die endgültige *Wahrheit* offenbaren kann, der also mit einem *absoluten*, d. h. *allgemein*, universell und *ewig* gültigen Wissen begabt ist. Wenn nun aber auch *alle* Menschen „denkende Wesen" sind, so bin ich doch *allein* (zumindest für den Augenblick) im Besitze dieses Wissens. Wenn ich mich frage: „Was bin ich?", und darauf antworte: „Ein denkendes Wesen", verstehe ich also nichts — oder nur sehr wenig — von mir.

Ich bin nicht nur ein denkendes Wesen; ich bin Träger eines absoluten Wissens. Und gegenwärtig, im Augenblick, da ich denke, ist dieses Wissen in mir, in Hegel, inkarniert. Also: ich bin nicht nur ein denkendes Wesen; ich bin auch noch — und vor allem — *Hegel*. Was ist denn nun dieser Hegel?

Zunächst einmal ein Mensch von Fleisch und Blut, der *weiß*, daß er dies ist. Und dann schwebt dieser Mensch nicht im luftleeren Raum. Er sitzt auf einem Stuhl an einem Tisch und schreibt mit einer Feder auf Papier. Und er *weiß*, daß alle diese Gegenstände nicht vom Himmel gefallen sind; er weiß, daß das die Produkte eines gewissen Etwas sind, das man menschliche *Arbeit* nennt. Er weiß auch, daß diese Arbeit in einer menschlichen *Welt* vollbracht wird, im Schoße einer Natur, der er selbst angehört. Und diese Natur ist in seinem Geiste in eben jenem Augenblick gegenwärtig, wo er schreibt, um auf die Frage „Was bin ich?" zu antworten. So hört er zum Beispiel von Ferne kommende Geräusche. Aber er hört nicht nur *Geräusche;* er *weiß* außerdem, daß diese Geräusche von Kanonenschüssen herrühren, und er weiß, daß auch die Kanonen Produkte von *Arbeit* sind, diesmal für einen *Kampf* auf Leben und Tod zwischen den Menschen hergestellt. Darüber hinaus aber weiß er, daß das, was er

hört, die Kanonen Napoleons in der Schlacht von Jena sind; er weiß also, daß er in einer Welt lebt, in der Napoleon handelt.

Das ist nun etwas, was Descartes, Plato und viele andere Philosophen *nicht* wußten, was sie nicht wissen *konnten.* Und erreicht Hegel nicht gerade *deshalb* dieses absolute Wissen, nach dem seine Vorgänger *vergeblich* gestrebt haben?

Vielleicht. Aber warum ist es dann *Hegel,* der es erreicht, und nicht irgendein anderer seiner Zeitgenossen, die alle wissen, daß es einen Mann namens Napoleon gibt? Aber *wie* wissen sie es? Wissen sie, *was* Napoleon ist? *Verstehen* sie ihn?

Was anders aber heißt Napoleon verstehen, als ihn als den verstehen, der das Ideal der französischen Revolution vollendet, indem er es *verwirklicht?* Und kann man dieses Ideal, diese Revolution verstehen, ohne die Ideologie der Aufklärung zu verstehen? Allgemein gesagt, Napoleon verstehen heißt ihn auf Grund der gesamten vorangehenden historischen Entwicklung verstehen, heißt die gesamte Weltgeschichte verstehen. Nun hat sich fast keiner von Hegels philosophischen Zeitgenossen dieses Problem gestellt und keiner außer Hegel hat es gelöst. Denn Hegel ist der einzige, der die Existenz Napoleons akzeptieren und rechtfertigen, d. h. sie von den ersten Prinzipien seiner Philosophie, seiner Anthropologie und seiner Geschichtsauffassung aus ableiten kann. Die Anderen sehen sich gezwungen, Napoleon zu verurteilen, d. h. die historische *Wirklichkeit* zu verurteilen, und ihre philosophischen Systeme werden alle (eben deshalb) durch diese Wirklichkeit verurteilt.

Sollte Hegel nicht darum dieser *Hegel* sein, dieser mit einem *absoluten* Wissen begabte Denker, weil er einerseits zu Napoleons Zeit *lebt* und andererseits der *einzige* ist, der ihn *versteht?* Eben das sagt Hegel in der PhG.

Das absolute Wissen ist *objektiv* möglich geworden, weil in und durch Napoleon der *wirkliche* Prozeß der geschichtlichen Entwicklung, in dessen Verlauf der Mensch neue Welten *geschaffen* und sich selbst in diesem Schaffen verwandelt hat, an sein Endziel gelangt ist. *Diese* Welt offenbaren heißt darum *die* Welt offenbaren, d. h. das Sein in der *vollendeten* Totalität seiner raumzeitlichen Existenz offenbaren. Und *subjektiv* ist das absolute Wissen möglich geworden, weil ein Mensch namens Hegel die *Welt,* in der er lebte, und *sich* als in dieser Welt Lebenden und sie Verstehenden hat verstehen können. Wie jeder seiner Zeitgenossen war Hegel ein Mikrokosmos, der in *seinem* besonderen Sein die vollendete *Totalität* der raum-zeitlichen Realisierung des *allgemeinen* Seins umfaßte. Aber er war der einzige, der sich als diesen Inbegriff *verstand,* der auf die Kartesische Frage „Was bin ich?“ eine richtige und vollständige Antwort gab. Indem er sich durch das Verstehen der *Totalität* des historischen, anthropogenen Prozesses verstand, der in Napoleon und seinen Zeitgenossen zum Abschluß kam, indem er diesen Prozeß durch sein *Selbst*-Verständnis verstand, hat Hegel das abgeschlossene Ganze des wirklichen allgemeinen (universellen) Prozesses in sein besonderes (partikuläres) Bewußt-

sein eindringen lassen, und dieses sein Bewußtsein ist von ihm durchdrungen worden. Damit ist dieses Bewußtsein ebenso total und universell geworden wie der Prozeß, den es, sich selbst verstehend, offenbart, und dieses seiner selbst gänzlich bewußte Bewußtsein *ist* das absolute Wissen, das sich in der Rede entwickelt und so den Inhalt der *Philosophie* oder der absoluten Wissenschaft bildet, jener „Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften", die die Summe alles möglichen Wissens enthält.

Die Philosophie Descartes' ist unzureichend, weil die von ihr auf die Frage: „Was bin ich?" gegebene Antwort unzureichend gewesen ist, unvollständig von Anfang an. Gewiß *konnte* Descartes nicht die absolute, Hegelsche Philosophie entwickeln. Als er lebte, war die Geschichte noch nicht vollendet. Auch wenn er sich selbst *völlig* verstanden hätte, würde er daher nur einen *Teil* der menschlichen Wirklichkeit erfaßt haben, und sein auf dieses Selbstverständnis gegründetes System wäre notwendigerweise unzureichend und falsch, insoweit es Anspruch auf *Totalität* erhebt, wie dies jedes dieser Bezeichnung würdige System tun muß. Aber darüber hinaus muß man sagen, daß Descartes (aus Gründen, die Hegel erklärt) die Beantwortung seiner anfänglichen Frage verkehrt angefaßt hat. Darum war seine Antwort: „Ich bin ein denkendes Wesen" nicht nur zu summarisch, sondern auch falsch, weil einseitig.

Indem Descartes vom „Ich denke" ausging, hat er seine Aufmerksamkeit nur auf das „denke" gerichtet und das „ich" vollständig vernachlässigt. Dieses „ich" nun ist wesentlich. Denn der Mensch, und mithin der Philosoph, ist nicht nur Bewußtsein, sondern auch (und vor allem) *Selbst*-Bewußtsein. Der Mensch ist nicht nur ein Seiendes, das *denkt,* das das Sein durch den Logos, durch die aus *sinn*vollen Worten bestehende *Rede* offenbart. Er offenbart auch noch — gleichfalls durch eine Rede — das (Da)sein, das das Sein *offenbart,* das (Da)sein, das er selbst ist, das offenbarende Sein, das er dem offenbarenden Sein *entgegensetzt,* indem er ihm den Namen des Ich, des Selbst gibt.

Zwar gibt es keine menschliche Existenz ohne *Bewußtsein* der äußeren Welt. Aber *wahrhaft* menschliche Existenz, die eine *philosophische* Existenz werden kann, setzt auch noch *Selbst*-Bewußtsein voraus. Und *Selbst*-Bewußtsein setzt dieses Selbst voraus, dieses spezifisch menschliche Etwas, das der Mensch offenbart, das sich offenbart, wenn der Mensch: „ich . . ." sagt.

Bevor man das *„ich denke"* analysiert, bevor man zu der Kantischen Theorie der *Erkenntnis,* d. h. der Beziehung zwischen dem (bewußten) *Subjekt* und dem (begriffenen) Objekt, vorschreitet, muß man sich daher fragen, was dieses „Subjekt" ist, das sich in dem und durch das *„ich"* des *„ich denke"* offenbart. Man muß sich fragen, wann, warum und wie der Mensch dazu kommt, „ich . . ." zu sagen.

Damit es Selbstbewußtsein gibt, muß es zuvor Bewußtsein geben. Anders ausgedrückt, es muß Offenbarung des Seins durch das Wort geben, und wenn dies nur durch das Wörtchen „Sein" geschähe — Offenbarung eines Seins, das

später *„gegenständliches, äußerliches, nicht*-menschliches Sein" genannt wird, „Welt", „Natur" usw., das aber im Augenblick noch *neutral* ist, weil es noch kein Selbstbewußtsein gibt und infolgedessen keinen Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Ich und Nicht-Ich, zwischen dem Menschlichen und dem Natürlichen.

Die elementarste Form des Bewußtseins, der Erkenntnis des Seins und seiner Offenbarung durch das Wort wird von Hegel im 1. Kapitel unter dem Namen der „sinnlichen Gewißheit" untersucht. Ich will nicht wiederholen, was er hier sagt – was uns im Augenblick interessiert, ist dies, daß es von *diesem* Bewußtsein, von *dieser* Erkenntnis aus keine Möglichkeit gibt, zum *Selbst*-Bewußtsein zu gelangen. Um dorthin zu gelangen, muß man von etwas *anderem* ausgehen als von der *kontemplativen,* betrachtenden Erkenntnis des Seins, von seinem *passiven* Offenbarwerden, das es so läßt, wie es an sich ist, unabhängig von der es offenbarenden Erkenntnis.

Wir wissen ja alle, daß der Mensch, der aufmerksam ein Ding *betrachtet,* der es sehen will, wie es ist, ohne etwas daran zu ändern, durch dieses Betrachten, d. h. von diesem *Ding, „absorbiert"* wird, wie man zu sagen pflegt. Er *vergißt* sich, er denkt nur an das betrachtete *Ding;* er denkt weder an sein Betrachten noch – ja noch weniger – an sich, an sein Selbst. Er ist um so weniger seiner *selbst* bewußt, als er des *Dinges* bewußt ist. Er kann vielleicht von dem Ding sprechen, aber er spricht niemals von sich selbst: in seiner Rede kommt das Wort „ich" nicht vor.

Das Auftauchen dieses Wortes setzt also noch etwas anderes voraus als das rein passive Betrachten, das das Sein nur *offenbar* macht. Dies andere ist nach Hegel die *Begierde,* von der er zu Beginn des Kapitels IV spricht.

Wenn der Mensch eine Begierde empfindet – z. B. wenn er Hunger hat und essen will und wenn er dessen bewußt wird –, wird er nämlich zwangsläufig seiner *selbst* bewußt. Die Begierde offenbart sich immer als *meine* Begierde, und um die Begierde zu offenbaren, muß man sich des Wortes „ich" bedienen. Der Mensch mag noch so sehr von der Betrachtung des Dinges *„absorbiert"* werden – sobald die *Begierde* nach diesem Dinge entsteht, wird er augenblicklich „an *sich selbst* erinnert". Mit einem Schlage sieht er, daß es außer dem Ding auch noch sein Betrachten gibt, daß es noch *ihn* gibt, der *nicht* dieses Ding ist. Und das Ding erscheint ihm als ein *„Objekt"*, ein Gegen-stand, eine *äußere* Wirklichkeit, die nicht in ihm ist, die nicht *er* ist, sondern ein *Nicht-Ich.*

Also nicht das rein erkennende und passive Verhalten liegt dem Selbstbewußtsein, d. h. der wahrhaft *menschlichen* Existenz (und daher, letzten Endes, der philosophischen Existenz) zugrunde, sondern die *Begierde.* (Darum ist, nebenbei bemerkt, menschliche Existenz nur da möglich, wo es ein gewisses Etwas gibt, das man Leben nennt – biologisches, *animalisches* Leben. Denn es gibt keine Begierde ohne Leben.)

Was ist nun die Begierde (man braucht nur an die „Hunger" genannte Begierde zu denken) anders als das Begehren, das betrachtete Ding durch eine *Tat* zu *verwandeln*, in seinem Dasein (das ohne Bezug zu dem meinen, unabhängig von mir ist) aufzuheben, es in dieser seiner Unabhängigkeit zu *negieren* und mir zu assimilieren, zu dem *meinen* zu machen, in meinem und durch mein *Ich* zu absorbieren? Die Existenz von Selbstbewußtsein und somit Philosophie setzt also im Menschen nicht nur ein *positives*, passives, das Sein nur *offenbar* machendes Betrachten voraus, sondern auch noch eine das Daseiende *negierende* Begierde, und somit eine dieses Daseiende *verwandelnde Tat*. Das menschliche Selbst muß ein Selbst der *Begierde* sein, d. h. ein *aktives* Selbst, ein *negierendes* Selbst, ein Selbst, das das Sein *verwandelt*, das ein neues Seiendes *schafft*, indem es das Daseiende zerstört.

Was anders ist nun aber das Selbst der Begierde (das Selbst des hungrigen Menschen zum Beispiel) als ein nach Inhalt lechzendes *Leeres*, ein Ich, das sich anfüllen will durch das, was voll ist, sich anfüllen will, indem es dieses Volle *leert*, sich (wenn es erst einmal angefüllt ist) an die Stelle dieses Vollen setzen will, durch *sein* Volles das Leere einnehmen will, welches durch die Aufhebung *des* Vollen entstanden ist, das *nicht* das seine war?

Allgemein gesagt heißt das also: wenn die wahrhafte (absolute) Philosophie nicht, wie die kantische und vorkantische Philosophie, eine Philosophie des *Bewußtseins* ist, sondern eine Philosophie des *Selbst-Bewußtseins*, eine ihrer selbst *bewußte* Philosophie, die sich über sich selbst Rechenschaft ablegt, sich selbst rechtfertigt, sich absolut *weiß* und als solche sich selbst sich offenbart, dann muß der Philosoph, dann muß der Mensch im tiefsten Innern seines Wesens nicht nur passives und positives Betrachten sein, sondern auch noch aktive und negierende *Begierde*. Um das nun sein zu können, kann er nicht ein *Seiendes* sein, das bloß *ist*, das mit sich selbst ewig *identisch* bleibt, das sich selbst *genügt*. Der Mensch muß ein Leeres sein, ein Nichts, das nicht reines Nichts ist, sondern ein Etwas, das insofern *ist*, als es Seiendes *vernichtet*, um auf seine Kosten sich selbst zu verwirklichen und *im* Sein zu nichten. Der Mensch ist negierendes *Tun*, das das Daseiende *verwandelt* und in diesem *Verwandeln* sich selbst verwandelt. Der Mensch *ist* nur insofern, als er *wird*; sein wahres *Sein* ist *Werden*, *Zeit*, *Geschichte*, und er *wird*, er *ist* Geschichte nur in der Tat und durch die *Tat*, die die Gegebenheit negiert, durch das Tun des Kampfes und der Arbeit – der Arbeit, die schließlich den Tisch produziert, auf dem Hegel seine PhG schreibt, und des Kampfes, der letztlich jene Schlacht von Jena ist, deren Lärm er beim Schreiben der PhG hört. Darum hat Hegel, als er auf die Frage: „Was bin ich?" antwortete, ebenso jenen Tisch wie diesen Lärm berücksichtigen müssen.

Es gibt keine menschliche Existenz ohne Bewußtsein und ohne Selbstbewußtsein, d. h. ohne Offenbarung des Seins durch das Wort und ohne eine das Selbst schaffende und offenbarende Begierde. Daher sind innerhalb der PhG, d. h. der

phänomenologischen *Anthropologie,* die elementare Möglichkeit der *Offenbarung* des Daseienden durch das Wort (enthalten in der „sinnlichen Gewißheit") einerseits und das das Daseiende zerstörende oder negierende *Tun* (das aus der Begierde und durch sie entsteht), andererseits zwei nicht weiter zurückführbare Gegebenheiten, die die PhG als ihre *Prämissen* voraussetzt. Aber diese Prämissen genügen nicht.

Die Analyse, die die konstitutive Rolle der Begierde aufdeckt, macht uns verständlich, warum menschliche Existenz nur auf der Grundlage animalischer Existenz möglich ist: ein Stein, eine Pflanze (die der Begierde ermangeln) gelangen niemals zum Selbstbewußtsein und somit zur Philosophie. Aber das Tier gelangt ebenso wenig dazu. Die *animalische* Begierde ist also eine notwendige, aber nicht ausreichende Voraussetzung der menschlichen und philosophischen Existenz. Und zwar aus folgendem Grunde:

Die animalische Begierde (z. B. der Hunger) und das sich daraus ergebende Tun negieren, zerstören das natürliche Daseiende. Indem das Tier es negiert, es verändert, es sich zu eigen macht, erhebt es sich über dieses Daseiende. Dadurch, daß das Tier die Pflanze frißt, verwirklicht und offenbart es nach Hegel seine *Überlegenheit* über sie. Aber dadurch, daß das Tier sich von Pflanzen ernährt, ist es von ihnen *abhängig,* und so gelingt es ihm nicht, wirklich über sie hinauszugehen. Allgemein gesagt: das lechzende Leere (oder das Selbst), das sich in der *biologischen* Begierde offenbart, füllt sich durch das aus ihm hervorgehende *biologische* Tun nur mit einem *natürlichen,* biologischen Inhalt an. Das Selbst oder das Pseudo-Selbst, das durch die aktive Befriedigung dieser Begierde realisiert wird, ist darum ganz genau so *natürlich,* biologisch, materiell wie das, worauf sich die Begierde und das Tun bezieht. Das Tier erhebt sich über die in seiner tierischen, animalischen Begierde negierte Natur nur, um durch die Befriedigung dieser Begierde sofort in sie zurückzufallen. So gelangt das Tier nur zum Selbst-*Gefühl,* aber nicht zum Selbst-*Bewußtsein;* das heißt, daß es nicht von sich *sprechen,* daß es nicht: „ich ..." *sagen* kann. Und zwar deshalb nicht, weil es sich selbst als *Daseiendes,* d. h. als Körper, nicht wirklich transzendiert; weil es sich nicht *über* sich selbst erhebt, um zu sich *zurückkehren* zu können; weil es sich selbst gegenüber keine *Distanz* hat, die es ihm erlauben würde, sich zu *betrachten.*

Die Existenz von Selbstbewußtsein und Philosophie setzt *Transzendenz* seiner selbst in bezug auf sich selbst als *Daseiendes* voraus. Und das ist nach Hegel nur dann möglich, wenn die Begierde sich nicht auf ein *Daseiendes* bezieht, sondern auf ein *Nichtseiendes.* Das Daseiende begehren, heißt sich mit diesem Daseienden anfüllen, heißt sich ihm unterwerfen. Das Nichtseiende begehren, heißt sich vom Daseienden befreien, heißt seine Autonomie, seine Freiheit erringen. Die Begierde muß, um anthropogen zu sein, sich auf ein Nichtseiendes beziehen, d. h. auf eine andere *Begierde,* auf ein anderes lechzendes Leeres, auf ein anderes *Selbst.* Denn die Begierde ist *Abwesenheit* von Seiendem (Hunger haben, heißt

der Nahrung *ermangeln)*: ein Nichts, das im Sein *nichtet*, und nicht ein *Sein*, das *da ist*. Anders ausgedrückt: dem Tun, das eine animalische, auf ein daseiendes *Ding* bezogene Begierde zu befriedigen bestimmt ist, gelingt es niemals, ein menschliches, seiner selbst *bewußtes* Selbst zu realisieren. Die Begierde ist menschlich (oder genauer gesagt „vermenschlichend", „anthropogen") nur unter der Bedingung, daß sie auf eine andere *Begierde* und auf eine *andere* Begierde bezogen ist. Um *menschlich* zu sein, muß der Mensch darauf ausgehen, sich nicht ein *Ding* zu unterwerfen, sondern eine andere *Begierde* (nach dem Dinge). Dem Menschen, der menschlich ein Ding begehrt, ist es nicht so sehr um das *Ding* zu tun, als vielmehr um die Anerkennung seines (wie es später heißt) *Rechtes* auf dieses Ding, um seine Anerkennung als *Besitzer* des Dinges. Und das letzten Endes, weil er die Anerkennung seiner *Überlegenheit* über den andern durch diesen andern erstrebt. Nur die Begierde nach einer solchen *Anerkennung*, nur das aus einer solchen Begierde sich ergebende Tun schafft, verwirklicht und offenbart ein *menschliches*, nicht-biologisches Selbst.

Die PhG muß also eine dritte nicht weiter zurückführbare Prämisse annehmen: die Existenz von *mehreren* Begierden, die sich gegenseitig begehren können, von denen eine jede die andere Begierde als Begierde negieren, assimilieren, sich aneignen, sich unterwerfen möchte. Diese *Mehrzahl* von Begierden ist genauso „unableitbar" wie das Faktum der Begierde selber. Wenn man sie annimmt, kann man voraussehen oder verstehen („ableiten"), was die menschliche Existenz ist.

Wenn einerseits – wie Hegel sagt – das Selbstbewußtsein und der Mensch im allgemeinen letztlich nichts anderes sind als Begierde, die ihre Befriedigung in dem Faktum sucht, daß sie von einer anderen Begierde in ihrem *ausschließlichen* Recht auf Befriedigung anerkannt wird, so ist es klar, daß der Mensch nur durch den Vollzug einer allgemeinen Anerkennung sich voll realisieren und offenbaren, d. h. sich definitiv *befriedigen* kann. Wenn es nun aber andererseits eine *Mehrzahl* solcher Begierden nach allgemeiner Anerkennung gibt, dann ist es klar, daß das aus diesen Begierden hervorgehende Tun (vorerst wenigstens) nur ein *Kampf* auf Leben und Tod sein kann. Ein *Kampf*, denn jeder will sich den anderen, *alle* anderen durch ein negierendes, zerstörendes *Tun* unterwerfen. Ein Kampf auf Leben und *Tod*, denn die Begierde, die sich auf eine ihrerseits auf eine Begierde gerichtete Begierde bezieht, geht über das biologisch Daseiende *hinaus*, so daß das auf Grund jener Begierde vollbrachte Tun nicht durch dies Daseiende eingeschränkt wird. Anders ausgedrückt: Der Mensch setzt sein biologisches *Leben* ein, um seine *nicht*-biologische Begierde zu befriedigen. Und Hegel sagt, daß ein Wesen, das nicht imstande ist, sein Leben zur Erreichung nicht unmittelbar lebenswichtiger Ziele aufs Spiel zu setzen, d. h. das sein Leben nicht in einem Kampf um die *Anerkennung*, in einem reinen *Prestigekampf* einsetzen kann, *kein* wirklich *menschliches* Wesen ist.

Menschliche, geschichtliche, ihrer selbst bewußte Existenz ist also nur da möglich, wo es blutige Kämpfe, wo es Prestigekriege gibt oder wenigstens gegeben hat. Und den Lärm eines solchen Kampfes hörte Hegel ja auch, als er seine PhG beendete, in der er seiner selbst bewußt wurde, dadurch, daß er die Frage: „Was bin ich?“ beantwortete.

Aber es ist klar, daß die drei in der PhG erwähnten Prämissen nicht hinreichen, um die Möglichkeit der Schlacht von Jena zu erklären. Denn wären *alle* Menschen so, wie ich es eben gesagt habe, dann würde ja jeder Prestigekrieg mit dem *Tod* wenigstens eines der Gegner enden, d. h., es würde schließlich nur ein *einziger* Mensch auf der Welt übrigbleiben, und nach Hegel wäre der kein *menschliches* Wesen mehr, weil die menschliche *Wirklichkeit* eben in dem Faktum der *Anerkennung* eines Menschen durch einen *anderen* besteht.

Um das Faktum der Schlacht von Jena zu erklären, das Faktum der *Geschichte,* die durch diese Schlacht vollendet wird, muß man deshalb innerhalb der PhG eine vierte und letzte nicht weiter zurückführbare Prämisse ansetzen. Man muß annehmen, daß der Kampf so endet, daß *beide* Gegner am Leben bleiben. Dafür muß man nun aber voraussetzen, daß der eine dem anderen *weicht* und sich ihm unterwirft, daß er ihn anerkennt, ohne von ihm anerkannt worden zu sein. Man muß annehmen, daß der Kampf mit dem Sieg desjenigen endet, der bis *aufs Letzte* zu gehen bereit ist, über denjenigen, der es angesichts des Todes nicht fertig bringt, sich über seinen biologischen *Instinkt* der Selbsterhaltung, seiner Identität mit seinem animalischen Dasein zu erheben. Um es in Hegels Sprache zu sagen: man muß annehmen, daß es einen Sieger gibt, der der *Herr* des Besiegten wird. Oder, wenn man lieber will, einen Besiegten, der der *Knecht* des Siegers wird. Die Existenz eines Unterschiedes zwischen Herr und Knecht, oder – genauer gesagt – die *Möglichkeit* eines Unterschiedes zwischen *zukünftigem* Herrn und *zukünftigem* Knecht ist die vierte und letzte Prämisse der PhG.

Der Besiegte hat seine *menschliche* Begierde nach *Anerkennung* der *biologischen* Begierde nach Erhaltung des *Lebens* untergeordnet: das bestimmt und offenbart – ihm und dem Sieger – seine Unterlegenheit. Der Sieger hat sein *Leben* für ein *nicht* lebenswichtiges Ziel eingesetzt: das bestimmt und offenbart – ihm und dem Besiegten – seine Überlegenheit über das biologische Leben und infolgedessen über den Besiegten. So wird der Unterschied zwischen Herr und Knecht in der Existenz von Sieger und Besiegtem *Wirklichkeit* und wird von beiden *anerkannt.*

Die Überlegenheit des Herrn über die Natur, die im Einsatz des Lebens im Prestigekampf begründet ist, wird durch das Faktum der *Arbeit* des Knechtes Wirklichkeit. Diese Arbeit schiebt sich zwischen den Herrn und die Natur ein. Der Knecht verwandelt die *gegebenen, daseienden* Bedingungen der Existenz so, daß sie den Anforderungen des Herrn *konform* werden. Die durch die Arbeit des Knechtes verwandelte Natur *dient* dem Herrn, ohne daß er es nötig hätte, ihr

seinerseits zu dienen. Die knechtende Seite des tätigen Verhältnisses zur Natur fällt dem Knecht zu: Indem der Herr sich den Knecht dienstbar macht und ihn zum Arbeiten zwingt, macht der Herr sich die Natur dienstbar und *realisiert* so seine Freiheit in der Natur. Das Dasein des Herrn kann darum ausschließlich *kriegerisch* bleiben: er kämpft, aber er arbeitet nicht. Was den Knecht angeht, so beschränkt sein Dasein sich auf die *Arbeit*, die er im *Dienst* des Herrn ausführt. Er arbeitet, aber er kämpft nicht. Und nach Hegel ist nur das im Dienste eines anderen ausgeführte Tun „Arbeit" im strengen Sinne des Wortes, nämlich ein wesentlich menschliches und vermenschlichendes Tun. Das Wesen, das tätig ist, um seine *eigenen* Instinkte zu befriedigen, die — als solche — immer *natürlich* sind, erhebt sich nicht über die Natur: es bleibt ein *natürliches* Wesen, ein Tier. Aber wenn ich tätig bin, um einen Instinkt zu befriedigen, der *nicht* der meine ist, so bin ich tätig auf Grund von etwas, das — für mich — nicht Instinkt ist. Ich bin tätig auf Grund einer *Idee*, eines *nicht* biologischen Ziels. Und diese Verwandlung der Natur auf Grund einer *nicht* materiellen *Idee* ist die *Arbeit* im strengen Sinne des Wortes, nämlich Arbeit, die eine nicht natürliche, technische, vermenschlichte Welt schafft, welche der *menschlichen* Begierde eines Wesens angepaßt ist, das seine Überlegenheit über die Natur durch den Einsatz seines Lebens für das *nicht* biologische Ziel der Anerkennung *dargetan* und verwirklicht hat. Nur diese Arbeit hat schließlich den *Tisch* produzieren können, auf dem Hegel seine PhG schrieb, und war inhaltlicher Bestandteil jenes Ich, das er bei der Beantwortung seiner Frage: „Was bin ich?" analysierte.

Allgemein gesagt, wenn man die vier erwähnten Prämissen annimmt, d. h. 1. die Existenz der Offenbarung des Daseienden durch das Wort, 2. die Existenz einer Begierde, die ein das Daseiende negierendes, verwandelndes Tun hervorbringt, 3. die Existenz *mehrerer* Begierden, die sich gegenseitig begehren können, und 4. die Existenz der *Möglichkeit* eines Unterschiedes zwischen den Begierden der (zukünftigen) Herren und der (zukünftigen) Knechte — wenn man diese vier Prämissen annimmt, dann versteht man die Möglichkeit eines *geschichtlichen* Prozesses, einer *Geschichte*, die, im ganzen genommen, die Geschichte der Kämpfe und der Arbeit ist, die schließlich in die Kriege Napoelons und in die-

* Man könnte versuchen, die erste Prämisse aus den drei anderen abzuleiten: das Sein offenbarmachende Wort (Logos) entsteht in und aus dem Selbstbewußtsein des Knechtes (durch die Arbeit). Was die vierte Prämisse betrifft, so postuliert sie den Akt der *Freiheit*. Denn nichts *bestimmt* den zukünftigen Herrn zur Herrschaft *voraus*, wie auch nichts den zukünftigen Knecht zur Knechtschaft *vorausbestimmt:* jeder von ihnen kann sich als Herr oder Knecht (frei) *erschaffen*. Was gegeben ist, ist also nicht der *Unterschied* von Herrn und Knecht, sondern der freie Akt, der ihn *erschafft*. Nun ist aber der *freie* Akt per definitionem „unableitbar". Es handelt sich also sehr wohl um eine absolute *Prämisse*. Man kann nur sagen, daß ohne den freien ursprünglichen Akt, der Herrschaft und Knechtschaft erschafft, die Geschichte und die Philosophie nicht existieren könnten. Dieser Akt aber setzt seinerseits eine Mehrzahl von Begierden voraus, die sich *gegenseitig begehren*.

sem Tisch ausgemündet sind, auf dem Hegel seine PhG geschrieben hat, um sowohl diese Kriege als auch diesen Tisch zu *verstehen*. Umgekehrt muß man, um die Möglichkeit der auf einem *Tisch* geschriebenen und die Kriege Napoleons erklärenden PhG zu verstehen, die erwähnten vier Prämissen voraussetzen.

Abschließend können wir sagen: Der Mensch wurde geboren und die Geschichte begann mit dem ersten Kampf, der mit dem Auftauchen eines Herrn und eines Knechtes endete. Das heißt, daß der Mensch ursprünglich immer entweder Herr oder Knecht ist; und es gibt keinen wirklichen Menschen, wo es nicht einen Herrn *und* einen Knecht gibt. (Zumindest muß man zu *zweien* sein, um *menschlich* sein zu können.) Und die Weltgeschichte, die Geschichte der Wechselwirkung zwischen den Menschen und ihrer Wechselwirkung mit der Natur, ist die Geschichte der Wechselwirkung zwischen Krieger-Herren und Arbeiter-Knechten. Infolgedessen kommt die Geschichte in dem Augenblick zum Stillstand, in dem der Unterschied, der Gegensatz zwischen Herr und Knecht aufhört, in dem Augenblick, da der Herr aufhört, Herr zu sein, weil es keinen Knecht mehr gibt, und der Knecht aufhört, Knecht zu sein, weil es keinen Herrn mehr gibt (ohne übrigens wiederum Herr zu werden, da es keinen Knecht mehr gibt).

Nun wird aber nach Hegel in den Kriegen und durch die Kriege Napoleons, und insbesondere durch die Schlacht von Jena, dieser Abschluß der Geschichte mit der dialektischen Aufhebung sowohl des Herrn als auch des Knechtes realisiert. Die Gegenwart der Schlacht von Jena in Hegels Bewußtsein ist infolgedessen von grundlegender Bedeutung. Weil Hegel den Lärm dieser Schlacht hört, kann er wissen, daß die Geschichte zum Abschluß kommt oder gekommen ist, daß infolgedessen *seine* Konzeption der Welt eine *totale* Konzeption ist, daß *sein* Wissen ein *absolutes* Wissen ist.

Freilich, um das zu wissen, um zu wissen, daß er der Denker ist, der die absolute Wissenschaft zu verwirklichen imstande ist, muß er *wissen*, daß die napoleonischen Kriege die dialektische Synthese des Herrn und des Knechtes realisieren. Und dafür muß er einerseits wissen, was das *Wesen* des Herrn und des Knechtes ist, und andererseits, wie und warum die Geschichte, die mit dem „ersten" Prestigekampf begonnen hat, in die Kriege Napoleons ausgemündet ist.

Die Analyse des Wesens des Gegensatzes Herr—Knecht, d. h. des die Weltgeschichte bewegenden Prinzips, findet man im Kapitel IV. Und was die Analyse des geschichtlichen Prozesses selbst betrifft, so wird sie im Kapitel VI gegeben.

Die Geschichte, dieser universelle menschliche Prozeß, der die Bedingungen für das Auftreten Hegels, des mit einem *absoluten* Wissen begabten Denkers geschaffen hat — ein Prozeß, den dieser Denker durch eine *Phänomenologie verstehen* muß, bevor er dieses absolute Wissen im „System der Wissenschaft" entfalten kann — die Weltgeschichte ist also nichts anderes als die Geschichte der *dialektischen*, d. h. der *aktiven* Beziehung zwischen Herrschaft und Knechtschaft. Die Geschichte kommt darum in dem Augenblick zum Abschluß, da die

Synthese von Herr und Knecht Wirklichkeit geworden ist, nämlich der integrale, heile Mensch, der Bürger des universellen und homogenen, von Napoleon geschaffenen Staates.

Diese Konzeption, derzufolge die Geschichte eine Dialektik oder Wechselwirkung von Herrschaft und Knechtschaft ist, macht uns den *Sinn* der Einteilung des geschichtlichen Prozesses in drei große Perioden (von übrigens sehr ungleicher Länge) verständlich. Wenn die Geschichte mit dem Kampf beginnt, der zur *Beherrschung* eines Knechts durch einen Herrn führt, dann muß die erste geschichtliche Periode natürlich die sein, in der die menschliche Existenz gänzlich durch die Existenz des *Herrn* bestimmt wird. Im Laufe dieser Periode offenbart also die *Herrschaft* ihr Wesen, indem sie durch die Tat ihre existentiellen Möglichkeiten realisiert. Aber wenn die Geschichte nur eine Dialektik von Herrschaft *und* Knechtschaft ist, dann muß natürlich auch letztere sich selbst gänzlich offenbaren, indem sie sich durch die Tat vollständig realisiert. Also muß die erste Periode durch eine zweite vervollständigt werden, in der die menschliche Existenz durch die *knechtische* Existenz bestimmt wird. Wenn schließlich das Ende der Geschichte die *Synthese* von Herrschaft und Knechtschaft und das *Verstehen* dieser Synthese ist, dann muß auf jene beiden Perioden eine dritte folgen, während welcher sich die gleichsam neutralisierte, synthetische menschliche Existenz sich selbst offenbart dadurch, daß sie aktiv ihre eigenen Möglichkeiten realisiert.

Aber jene Möglichkeiten umfassen diesmal nun auch die Möglichkeit, sich völlig und endgültig, d. h. vollkommen zu *verstehen.*

Diese drei großen geschichtlichen Perioden werden von Hegel im Kapitel VI analysiert.

Doch es genügt natürlich nicht zu wissen, daß die Geschichte drei Perioden hat, wenn man das Kapitel VI schreiben und verstehen will, was die Geschichte ist. Man muß auch noch wissen, was jede dieser Perioden ist, man muß das Warum und das Wie der Entwicklung einer jeden von ihnen und den Übergang von der einen zur anderen verstehen. Dafür aber muß man wissen, was das *Wesen* der Herrschaft und der Knechtschaft ist – dieser beiden Prinzipien, die in ihrer Wechselwirkung den untersuchten Prozeß hervorbringen. Diese Analyse des Herrn als solchen und des Knechtes als solchen wird im Abschnitt A des Kapitels IV durchgeführt.

Beginnen wir mit dem Herrn. Er ist der Mensch, der in einem Prestigekampf bis zum Letzten gegangen ist, der sein *Leben* eingesetzt hat, um sich in seiner absoluten Überlegenheit durch einen *anderen* Menschen *anerkennen* zu lassen. D. h., er hat seinem *reellen,* natürlichen, biologischen Leben etwas *Ideelles,* Spirituelles, *Nicht*biologisches vorgezogen: die Tatsache nämlich, in einem und durch ein *Bewußtsein anerkannt* zu werden, den *Namen* „Herr" zu tragen, „Herr" *genannt* zu werden. So hat er seine *Überlegenheit* „bewährt", erwiesen, realisiert und offenbart – seine Überlegenheit über die biologische Existenz, über

seine biologische Existenz, über die natürliche Welt im allgemeinen und über all das, was sich selbst und was er mit dieser Welt *identifiziert*, vor allem über den Knecht. Diese zunächst rein *ideelle* Überlegenheit, die in der geistigen Tatsache des als Herrn durch den Knecht Anerkanntseins und Sich-anerkannt-wissens besteht, *realisiert* und materialisiert sich durch die *Arbeit* des Knechtes. Der Herr, der den Knecht dazu zwingen konnte, ihn als Herrn *anzuerkennen*, kann ihn auch dazu zwingen, für ihn zu *arbeiten*, ihm das Resultat seiner *Tätigkeit* abzutreten. So braucht der Herr keine Anstrengungen mehr zu unternehmen, um seine (natürlichen) Begierden zu befriedigen. Die *knechtende* Seite dieser Befriedigung ist auf den Knecht übergegangen: indem der Herr den Arbeiter-Knecht beherrscht, beherrscht er die Natur und lebt in ihr als *Herr*. In der Natur bestehen, ohne gegen sie zu kämpfen, heißt aber im Genuß leben. Und der Genuß, den man ohne Anstrengungen erwirbt, bringt Lust. Insoweit das Leben der Herren nicht blutiger Kampf, Prestigekampf mit anderen Menschen ist, ist es ein Leben der Lust.

Auf den ersten Blick kann es so aussehen, als ob der Herr den Gipfel menschlicher Existenz darstellt, weil er ja ein Mensch ist, der in seiner und durch seine wirkliche Existenz, durch das, was er ist, völlig *befriedigt* wird. Aber tatsächlich ist das nicht der Fall.

Was ist dieser Mensch, was *will* er sein, wenn nicht ein Herr? Um *Herr* zu werden und zu sein, hat er sein Leben eingesetzt, und nicht, um der Lust zu leben. Als er den Kampf aufnahm, wollte er sich damit von einem *anderen* anerkennen lassen, d. h. durch einen *anderen* als er selbst, aber durch einen, der *wie er* ist, durch einen *anderen Menschen*. Doch tatsächlich wird er am Ende des Kampfes nur durch einen *Knecht* anerkannt. Um *Mensch* zu sein, wollte er sich von einem anderen Menschen anerkennen lassen. Aber wenn Mensch-sein *Herr*-sein heißt, dann ist der Knecht kein Mensch, und sich durch einen Knecht anerkennen lassen heißt nicht, sich durch einen *Menschen* anerkennen lassen. Man müßte sich durch einen andern Herrn anerkennen lassen. Aber das ist unmöglich, weil – per definitionem – der Herr dem Tod vor dem knechtischen Anerkennen der Überlegenheit eines anderen den Vorzug gibt. Kurz, dem Herrn gelingt es nie, sein Ziel zu realisieren, das Ziel, für das er sein eigenes Leben einsetzt. Der Herr kann nur in dem Tod und durch den Tod – *seinen* Tod oder den Tod seines *Gegners* – befriedigt werden. Doch man kann nicht völlig befriedigt werden durch das, was in dem *Tod* und durch den *Tod* ist – durch das, was man in dem *Tod* und durch den *Tod ist*. Denn der Tod *ist* nicht, der Tote *ist* nicht. Und was *ist*, was lebt, das ist nur ein Knecht. Doch wäre es da der Mühe wert, sein Leben einzusetzen, um sich von einem *Knechte* anerkannt zu wissen? Natürlich nicht. Solange der Herr nicht in seiner Lust und in seinem Genuß verdummt, d. h. sobald er sich über sein *wirkliches* Ziel und die Triebfedern seines („kriegerischen") *Tuns* Rechenschaft ablegt, ist und wird er daher niemals durch das befriedigt, was *ist* und was *er* ist.

Anders ausgedrückt, die Herrschaft ist eine existentielle Sackgasse. Der Herr kann entweder in Lust *verdummen* oder auf dem Schlachtfeld als Herr *sterben*, doch er kann nicht *bewußt leben* und sich dabei durch das, was er *ist*, *befriedigt* wissen. Nun kann aber allein die bewußte Befriedigung die Geschichte vollenden, denn nur der Mensch, der *weiß*, daß er durch das, was er ist, *befriedigt* wird, strebt nicht mehr über sich hinaus, hinaus über das, was er ist und was (durch das die Natur verwandelnde Tun und durch das die Geschichte erschaffende Tun) ist. Wenn die Geschichte *vollendet* werden, wenn das absolute Wissen möglich sein soll, dann kann dies allein der Knecht vollbringen, indem er die Befriedigung erreicht. Und darum sagt Hegel, daß der Knecht die „Wahrheit" (= die offenbarte Wirklichkeit) des Herrn ist. Das menschliche Ideal, das dem Herrn seine Entstehung verdankt, kann sich nur in der Knechtschaft und durch sie *realisieren* und offenbaren, Wahrheit werden.

Um innehalten und sich verstehen zu können, muß man *befriedigt* sein. Das setzt zwar voraus, daß man *aufhört*, Knecht zu sein. Aber man kann nur *aufhören*, Knecht zu sein, wenn man Knecht *gewesen* ist. Und weil es nur da einen Knecht gibt, wo es einen Herrn gibt, ist die Herrschaft, wenngleich eine Sackgasse, doch „gerechtfertigt" als *notwendige* Etappe der geschichtlichen Existenz, die zu Hegels absoluter Wissenschaft führt. Der Herr tritt nur auf, um den Knecht hervorzubringen, der ihn als Herrn „aufhebt", indem er sich damit als Knecht selbst „aufhebt". Und dieser „aufgehobene" Knecht ist befriedigt durch das, was er *ist*, und versteht sich als befriedigt in der und durch die Philosophie Hegels, in der und durch die PhG. Der Herr ist nur der „Katalysator" der Geschichte, die durch den Knecht oder den zum Staatsbürger, zum Citoyen gewordenen ehemaligen Knecht verwirklicht, vollendet und „offenbart" wird.

Doch wir wollen erst einmal zusehen, was der Knecht im *Anfang* ist, der Knecht des *Herrn*, der Knecht, der noch nicht durch das Staatsbürgertum befriedigt wird, das seine Freiheit verwirklicht und offenbart.

Der Mensch ist Knecht geworden, weil er die Furcht des Todes gekannt hat. Zwar offenbart diese Furcht einerseits seine Abhängigkeit von der Natur und rechtfertigt so seine Abhängigkeit vom Herrn, der selbst die Natur *beherrscht*. Doch andererseits hat diese gleiche Furcht nach Hegel einen positiven Wert, der die *Überlegenheit* des Knechtes über den Herrn bewirkt. Denn durch die animalische Furcht des Todes hindurch hat der Knecht den Schrecken oder die Angst vor dem Nichts erfahren. Er hat sich selbst als Nichts erblickt, er hat begriffen, daß seine ganze Existenz nur ein „aufgehobener" Tod war – ein im Sein bestehendes Nichts. Nun ist – wie wir gesehen haben und noch sehen werden – die Hegelsche Anthropologie zutiefst begründet in dem Gedanken, daß der Mensch nicht ein Sein ist, das in einer ewigen Identität mit sich selbst im Raume *da ist*, sondern ein Nichts, das als Zeit im räumlichen Sein *nichtet* durch die *Negation* dieses Seins – durch die Negation oder Verwandlung des Da-

seienden von einer Idee oder einem Ideal aus, das noch *nicht* ist, das noch Nichts („Entwurf“) ist – durch die Negation, die sich *Tat* nennt, Tätigkeit des Kampfes und der Arbeit. Der Knecht, der – durch die Furcht des Todes hindurch – das (menschliche) Nichts erfaßt, das den Grund seines (natürlichen) Seins ausmacht, versteht also sich selbst und damit den Menschen besser als der Herr. Vom „ersten“ Kampfe an hat der Knecht eine Ahnung von der menschlichen Wirklichkeit, und das ist der eigentliche Grund dafür, daß schließlich er – und nicht der Herr – es ist, der die Geschichte vollendet, indem er die Wahrheit über den Menschen offenbar macht, indem er seine Wirklichkeit durch die Hegelsche Wissenschaft offenbart.

Aber der Knecht hat – immer dank dem Herrn – noch einen anderen Vorzug, der dadurch bedingt ist, daß er *arbeitet*, und zwar im *Dienst* eines *anderen*, daß er *arbeitend* einem anderen *dient*. Für einen *anderen* arbeiten, heißt den *Instinkten* entgegenhandeln, die den Menschen zur Befriedigung seiner *eigenen* Bedürfnisse treiben. Es gibt keinen *Instinkt*, der den Knecht zur Arbeit für den Herrn zwänge. Er tut das vielmehr aus der *Furcht* des Herrn heraus. Aber *diese* Furcht ist eine andere als die, die er im Augenblick des Kampfes verspürt hat: die Gefahr ist nicht mehr *unmittelbar*. Der Knecht *weiß* nur, daß der Herr ihn töten kann; er *sieht* ihn aber nicht in der Gebärde des Tötens. Anders ausgedrückt: der Knecht, der für den Herrn *arbeitet*, „hemmt“, verdrängt seine *Instinkte* auf Grund einer *Idee*, eines *Begriffes**. Und eben das macht seine Tätigkeit zu einer spezifisch *menschlichen*, zur *Arbeit*. Indem er tätig ist, negiert, verwandelt er das Daseiende, die Natur, *seine* Natur; und zwar auf Grund einer Idee, auf Grund dessen, was nicht im biologischen Sinne des Wortes *da ist* – der Idee eines *Herrn*, d. h. einer wesentlich *gesellschaftlichen*, menschlichen, geschichtlichen Vorstellung. Wenn man aber das natürliche Daseiende auf Grund einer *nicht* natürlichen Idee verwandeln kann, dann ist man im Besitz einer *Technik*. Und die Idee, die eine Technik hervorbringt, ist eine *wissenschaftliche* Idee, ein *wissenschaftlicher* Begriff. Wenn man aber wissenschaftliche Begriffe besitzt, dann ist man mit Verstand, mit dem Vermögen *abstrakter* Vorstellungen begabt.

Der Verstand, das abstrakte Denken, die Wissenschaft, die Technik, die Künste – alles dies hat daher seinen Ursprung in der Zwangsarbeit des Knechtes. Der Knecht also und nicht der Herr realisiert all das, was auf diese Dinge Bezug hat. Insbesondere die Newtonsche Physik (die Kant solchen Eindruck gemacht hat), diese Physik der Kraft und des Gesetzes, die laut Hegel letzten Endes die Kraft des Siegers im Prestigekampf und das durch den Knecht anerkannte Gesetz des Herrn sind.

* Nach Hegel entstehen Begriff und Verstand aus der Arbeit des Knechtes, während die sinnliche Gewißheit eine nicht weiter zurückführbare Gegebenheit ist. Aber man könnte auch versuchen, *alle* menschliche Erkenntnis aus der Arbeit abzuleiten.

Aber das ist noch nicht der ganze Vorzug, den die Arbeit verschafft. Sie eröffnet schließlich auch den Weg zur Freiheit oder, genauer gesagt, zur Befreiung.

Der Herr hat ja seine Freiheit errungen, indem er im Kampfe seinen Lebens*instinkt* überwunden hat. Wenn nun aber der Knecht für einen *anderen* arbeitet, überwindet auch er seine *Instinkte*, und — indem er sich dadurch zum Denken, zur Wissenschaft, zur Technik erhebt, indem er die Natur auf Grund einer Idee verwandelt — erreicht auch er es, daß er die Natur und *seine* „Natur" beherrscht, d. h. eben die Natur, die ihn im Augenblick des Kampfes beherrschte und aus ihm den Knecht des Herrn gemacht hat. Durch seine Arbeit gelangt der Knecht also zum gleichen Ergebnis, zu dem der Herr durch den Einsatz seines Lebens im Kampfe gelangt ist: er hängt nicht mehr von den gegebenen natürlichen Bedingungen der Existenz ab, sondern *verändert* sie auf Grund der Idee, die er sich von sich selbst macht. Indem er dieser Tatsache *bewußt* wird, wird er darum seiner *Freiheit*, seiner Selbständigkeit bewußt. Und indem er sich des *Denkens* bedient, das aus seiner Arbeit entsteht, bildet er die abstrakte *Vorstellung* der Freiheit aus, die in ihm durch eben diese Arbeit Wirklichkeit geworden ist.

Zwar entspricht bei dem Knecht im eigentlichen Sinne des Wortes diese *Vorstellung* der Freiheit noch nicht einer wahrhaften *Wirklichkeit*. Er befreit sich geistig nur dank der *Zwangs*-Arbeit, nur weil er der Knecht eines Herrn ist. Und tatsächlich *bleibt* er jener Knecht. Er befreit sich also sozusagen nur, um aus freier Wahl Knecht zu sein, um in noch stärkerem Maße Knecht zu sein, als er es gewesen war, bevor er die *Idee* der Freiheit gebildet hatte. Doch die Unzulänglichkeit des Knechtes ist zu gleicher Zeit auch seine *Vollkommenheit:* weil er nämlich nicht wirklich frei *ist*, weil er eine *Idee* der Freiheit hat, eine *nicht Wirklichkeit* gewordene Idee, die aber durch die bewußte und freiwillige Verwandlung der gegebenen Existenz, durch die aktive Abschaffung der Knechtschaft Wirklichkeit werden kann. Der Herr hingegen *ist* frei; seine Idee der Freiheit ist nicht *abstrakt*. Darum ist sie keine *Idee* im eigentlichen Sinne des Wortes, kein zu verwirklichendes *Ideal*. Darum bringt der Herr es auch niemals fertig, die in *ihm* verwirklichte Freiheit und die Unzulänglichkeit *dieser* Freiheit zu überwinden. Der *Fortschritt* in der Verwirklichung der Freiheit kann nur durch den Knecht bewerkstelligt werden, der von einem *nicht* verwirklichten Ideal der Freiheit ausgeht. Und weil er ein *Ideal*, eine *abstrakte* Idee hat, darum kann der Fortschritt der *Verwirklichung* der Freiheit seine Vollendung finden im *Begreifen* der Freiheit, in der Entstehung der *absoluten Idee* der menschlichen Freiheit, die in dem und durch das absolute Wissen offenbart wird.

Ganz allgemein gesagt: der Knecht, und er allein, kann einen *Fortschritt* bewirken und das *Daseiende* überwinden — insbesondere das Daseiende, das er selbst ist. Einerseits besitzt er, wie ich es eben gesagt habe, die *Idee* der Frei-

heit *ist* aber *nicht* frei, so daß er veranlaßt wird, die (sozialen) Bedingungen seiner Existenz zu verwandeln, d. h. einen geschichtlichen Fortschritt zu bewirken. Weiterhin – und das ist der springende Punkt – hat dieser Fortschritt für ihn einen Sinn, wie es ihn für den Herrn nicht gibt und nicht geben kann. Die im und durch den Kampf hervorgebrachte Freiheit des Herrn ist eine Sackgasse. Damit sie Wirklichkeit wird, muß man sie durch einen *Knecht* anerkennen lassen, muß man den, der sie anerkennt, in einen Knecht verwandeln. Nun ist aber meine Freiheit nur insoweit kein Traum, keine Illusion, kein abstraktes Ideal, als sie *allgemein anerkannt* wird durch die, die ich als des sie-Anerkennens würdig anerkenne. Und genau das kann der Herr *niemals* erreichen. Zwar seine Freiheit ist anerkannt; sie ist also *wirklich*. Aber sie ist nur durch Knechte anerkannt; sie ist also unzureichend in ihrer Wirklichkeit; sie kann den, der sie verwirklicht, nicht *befriedigen*. Doch solange sie Freiheit des Herrn bleibt, kann es nicht anders sein. Wenn hingegen die Freiheit des Knechts anfänglich auch durch niemand anders als ihn selbst anerkannt wird, wenn sie infolgedessen rein *abstrakt* ist, so kann sie doch schließlich *Wirklichkeit* werden, und zwar *vollkommen*. Denn der Knecht *anerkennt* die menschliche Wirklichkeit und Würde des Herrn. Er braucht daher nur *seine* Freiheit dem Herrn aufzuzwingen, um die endgültige Befriedigung zu erreichen, die die *gegenseitige* Anerkennung gewährt, und so den geschichtlichen Prozeß zum Stillstand zu bringen.

Dafür muß er nun zwar gegen den Herrn kämpfen, und das heißt eben, er muß aufhören, Knecht zu sein, und muß die Furcht des Todes überwinden; er muß ein *anderer* werden, als er *ist*. Aber im Gegensatz zum Krieger-Herrn, der immer das bleibt, was er schon *ist* – nämlich Herr –, kann sich der Arbeiter-Knecht verwandeln, und dank der Arbeit verwandelt er sich tatsächlich.

Das menschliche Tun des Herrn beschränkt sich auf den Einsatz seines Lebens. Nun ist aber der Einsatz des Lebens immer und überall der gleiche. Die Tatsache des Einsatzes ist es, die zählt, und es ist nebensächlich, ob dabei ein Steinbeil oder ein Maschinengewehr verwendet wird. So ist es auch nicht der Kampf als solcher und der Einsatz des Lebens, sondern die *Arbeit*, die eines Tages nicht mehr ein Steinbeil, sondern ein Maschinengewehr produziert. Die ausschließlich kriegerische Haltung des Herrn variiert nicht im Laufe der Jahrhunderte; sie kann also keinen geschichtlichen Wandel hervorbringen. Ohne die Arbeit des Knechtes würde der „erste" Kampf sich unaufhörlich wiederholen: nichts würde sich daran ändern; er würde nichts am Herrn ändern; nichts würde sich also im Menschen, durch den Menschen und für den Menschen ändern; die Welt bliebe mit sich selbst identisch, sie wäre Natur und nicht geschichtliche, menschliche Welt.

Ganz anders ist die von der Arbeit geschaffene Situation. Der arbeitende Mensch *verwandelt* die gegebene Natur. Wenn er seine Tat wiederholt, so wiederholt er sie daher unter *anderen* Bedingungen, und seine Tat ist so selbst eine andere. Nachdem der Mensch das erste Steinbeil hergestellt hat, kann er es ver-

wenden, um sich ein zweites herzustellen, das, eben dadurch, anders und besser ist. Die Produktion verwandelt die Produktionsmittel; die Umgestaltung der Mittel vereinfacht die Produktion usw. Wo es Arbeit gibt, gibt es deshalb notwendigerweise Veränderung, Fortschritt, geschichtliche Entwicklung*).

Geschichtliche Entwicklung – denn auf Grund der Arbeit verändert sich nicht allein die natürliche Welt, sondern darüber hinaus – und sogar vor allem – der Mensch selbst. Der Mensch hängt vorweg von den daseienden, natürlichen Bedingungen seiner Existenz ab. Gewiß kann er sich durch den Einsatz seines Lebens in einem Prestigekampf über diese Bedingungen erheben. Aber in diesem Einsatz negiert er gleichsam die *Gesamtheit* dieser Bedingungen, die immer die gleichen sind: er negiert sie in Bausch und Bogen, ohne sie zu verändern, und diese Negation ist immer die gleiche. So hängt die Freiheit, die er in dieser Tat und durch diese Tat der Verneinung schafft, nicht von den besonderen Formen des Daseienden ab. Der Mensch kann mit dem Konkreten, das je nach Raum und Zeit differiert, nur dadurch in Kontakt bleiben, daß er sich über die daseienden Bedingungen durch die Negation erhebt, die sich in der *Arbeit* und durch die *Arbeit* vollzieht. Darum wandelt er sich selbst, indem er die Welt verändert.

Das Schema der geschichtlichen Entwicklung sieht also so aus:

Zu Beginn sind der zukünftige Herr und der zukünftige Knecht beide durch eine daseiende, natürliche, von ihnen unabhängige Welt bestimmt: sie sind also noch nicht wahrhaft menschliche, geschichtliche Wesen. Dann erhebt sich der Herr durch den Einsatz seines Lebens über die daseiende Natur, über seine daseiende (animalische) „Natur" und wird ein menschliches Wesen, das sich in seiner bewußten negierenden Tat und durch sie selbst erschafft. Dann zwingt er den Knecht zu arbeiten. Dieser verändert die daseiende wirkliche Welt, erhebt sich also ebenfalls über die Natur, über seine (animalische) „Natur", denn er vermag aus ihr eine andere zu machen, als sie (unmittelbar) ist. Zwar ist der Knecht, wie der Herr, wie der Mensch im allgemeinen, durch die wirkliche Welt bestimmt. Aber weil die Welt *verwandelt* worden ist**, wandelt er sich selbst. Und weil *er* es ist, der die Welt verwandelt hat, darum ist *er* es, der sich *selbst* wandelt, während der Herr sich nur durch den Knecht wandelt. Der geschichtliche Prozeß, das geschichtliche Werden des menschlichen Wesens ist also das Werk des

* Im hergestellten Objekt inkarniert sich eine Idee („Entwurf"), die vom materiellen Hier und Jetzt unabhängig ist; darum sind diese Objekte austauschbar. Daher kommt es zur Entstehung einer „ökonomischen", spezifisch menschlichen Welt, in der Geld, Kapital, Zins, Arbeitslohn usw. auftauchen.

** Die Tiere haben auch (Pseudo)-Techniken: die erste Spinne hat die Welt verwandelt, als sie in ihr das erste Netz wob. Man müßte also richtiger sagen: die Welt wandelt sich („se change") *wesentlich* (und wird menschlich) durch den „Handel", den Austausch („l'échange"), der nur möglich ist auf Grund der einen „Entwurf" ausführenden Arbeit.

Arbeiter-Knechts, und nicht des Krieger-Herrn. Zwar hätte es ohne den Herrn keine Geschichte gegeben. Aber einzig deshalb, weil es ohne ihn keinen Knecht und darum keine Arbeit gegeben hätte.

Also noch einmal: dank seiner Arbeit *kann* der Knecht sich wandeln und ein anderer werden, als er ist, d. h. aufhören, Knecht zu sein. Die Arbeit ist Bildung im doppelten Sinne des Wortes: einerseits bildet sie die Welt, bildet sie um, vermenschlicht sie, indem sie dieselbe dem Menschen stärker anpaßt; andererseits bildet sie den Menschen um, bildet, erzieht, vermenschlicht ihn, indem sie ihn der *Idee* konformer macht, die er sich von sich selbst macht, und die zunächst nur eine *abstrakte* Idee, ein *Ideal* war. Wenn also der Knecht in der daseienden Welt zu Beginn eine furchtsame *„Natur"* hatte und sich dem Herrn, dem Starken, unterwerfen *mußte*, so ist damit noch nicht gesagt, daß es *immer* so sein wird. Dank seiner Arbeit kann *er* ein anderer und kann die *Welt* eine andere werden. Und das ist tatsächlich eingetreten, wie die Weltgeschichte und schließlich die französische Revolution und Napoleon zeigt.

Diese schöpferische Erziehung des Menschen durch die Arbeit (die Bildung) schafft die Geschichte, d. h. die menschliche *Zeit*. Die Arbeit *ist* Zeit, und darum ist sie notwendigerweise *in* der Zeit: sie erfordert Zeit. Die Verwandlung des Knechtes, die es ihm erlaubt, seinen Schrecken, seine Furcht des Herrn zu überwinden, indem er die Angst vor dem Tode überwindet – diese Verwandlung ist langwierig und schmerzhaft. Dem Knecht, der sich – durch seine Arbeit – zur abstrakten *Idee* seiner Freiheit erhoben hat, gelingt es zunächst nicht, sie zu *verwirklichen*, weil er noch im Hinblick auf diese Verwirklichung zu *handeln*, nämlich gegen den Herrn zu kämpfen und sein Leben in einem Kampf um die Freiheit einzusetzen wagt.

So erdenkt sich der Knecht, bevor er die Freiheit *verwirklicht*, eine Reihe von Ideologien, mit denen er versucht, sich selbst und seine Knechtschaft zu rechtfertigen, das *Ideal* der Freiheit mit dem *Faktum* der Sklaverei zu versöhnen.

Die erste dieser Knechts-Ideologien ist der Stoizismus. Der Knecht versucht sich einzureden, daß er *effektiv* frei ist auf Grund der bloßen Tatsache, daß er sich frei *weiß*, d. h., daß er die abstrakte *Idee* seiner Freiheit hat. Die *wirklichen* Bedingungen der Existenz hätten keinerlei Bedeutung: es sei nebensächlich, ob man römischer Kaiser oder Sklave, reich oder arm, krank oder gesund sei; es genüge, die *Idee* der Freiheit zu haben, d. h. eben der Autonomie, der absoluten Unabhängigkeit von allen *daseienden* Bedingungen der Existenz. (Daher – das sei in Paranthese gesagt – die moderne Variante des Stoizismus, von der Hegel im Kapitel V spricht: die Freiheit wird identifiziert mit der *Gedanken*-Freiheit; der Staat heißt frei, wenn man darin frei *sprechen* kann; solange *diese* Freiheit sichergestellt ist, gibt es an diesem Staat nichts zu ändern).

Hegels Kritik oder, genauer gesagt, seine Erklärung der Tatsache, daß der Mensch nicht bei dieser auf den ersten Blick so befriedigend wirkenden stoischen

Lösung stehen geblieben ist, kann wenig überzeugend und sonderbar erscheinen. Hegel sagt, daß der Mensch den Stoizismus aufgibt, weil er sich als Stoiker *langweilt*. Die stoische Ideologie ist erfunden worden, um die Tatenlosigkeit des Knechtes zu rechtfertigen, seine Weigerung, für die *Verwirklichung* seines freiheitlichen Ideals zu *kämpfen*. Diese Ideologie hindert den Menschen also daran, tätig zu sein: sie nötigt ihn, sich mit dem *Sprechen* zu begnügen. Aber, sagt Hegel, jede Rede, die bloße Rede *bleibt*, *langweilt* schließlich den Menschen.

Dieser Einwand — oder diese Erklärung — scheint nur auf den ersten Blick oberflächlich, hat aber in Wirklichkeit eine tiefe metaphysische Grundlage. Der Mensch ist nicht ein Sein, das *da ist:* er ist Nichts, das durch die Negation des Seins *nichtet*. Die Negation des Seins aber ist die Tat. Darum sagt Hegel: „Das *wahre* Sein des Menschen ist vielmehr seine *Tat* (S. 236). Nicht *tätig* sein bedeutet also, nicht als wahrhaft *menschliches* Wesen existieren, sondern als Sein, als gegebenes, bloß natürliches Seiendes da sein, m. a. W. herunterkommen, verdummen. Und diese metaphysische Wahrheit offenbart sich dem Menschen durch das Phänomen der Langweile: der Mensch, der — wie das Ding, wie das Tier, wie der Engel — mit sich selbst identisch bleibt, negiert nicht, negiert sich nicht, d. h. er ist nicht tätig — er *langweilt* sich. Und nur der Mensch kann sich langweilen.

Wie dem auch sei, die durch das stoische Geschwätz verursachte *Langweile* hat den Menschen gezwungen, sich etwas anderes zu suchen. In Wirklichkeit kann der Mensch nur durch die *Tat* befriedigt werden. Tätig sein aber heißt, die Wirklichkeit umgestalten. Und die Wirklichkeit umgestalten heißt, das Daseiende *negieren*. Im Falle des Knechtes würde die wirksame Tat darin bestehen, die Knechtschaft zu negieren, d. h. den Herrn zu negieren, also sein Leben in einem Kampf gegen ihn einzusetzen. Der Knecht wagt das noch nicht. Da aber die Langweile ihn zur Tat treibt, begnügt er sich damit, gleichsam sein Denken zu aktivieren. Er läßt es das Daseiende *verneinen*. Der stoische Knecht wird zum *skeptisch-nihilistischen* Knecht.

Diese neue Haltung gipfelt im Solipsimus: der Wert, ja selbst die Wirklichkeit all dessen, was nicht Ich ist, wird negiert, und der rein *abstrakte*, verbale Charakter dieser Negation wird durch ihre Allgemeinheit und ihren Radikalismus ausgeglichen.

Gleichwohl gelingt es dem Menschen nicht, sich in dieser skeptisch-nihilistischen Haltung zu behaupten. Es gelingt ihm nicht, weil er sich in Wirklichkeit durch seine Existenz selbst widerspricht: wie und warum soll man leben, wenn man den Wert und das Sein der Welt und der anderen Menschen negiert? So würde das Ernstnehmen des Nihilismus Selbstmord bedeuten, würde bedeuten, daß man völlig zu handeln und — infolgedessen — zu leben aufhört. Aber der *radikale* Skeptiker interessiert Hegel nicht, weil er per definitionem durch den Selbstmord verschwindet, zu sein aufhört, und infolgedessen aufhört, ein menschliches Wesen, ein Vermittler der geschichtlichen Entwicklung zu sein. Nur der Nihilist, der am *Leben bleibt*, ist interessant.

Dieser nun muß schließlich den Widerspruch erkennen, den seine Existenz enthält. Und das Bewußtwerden eines *Widerspruches* ist, ganz allgemein gesagt, die Triebfeder der menschlich-geschichtlichen Entwicklung überhaupt. Eines Widerspruches bewußt werden heißt notwendigerweise, ihn aufheben wollen. Nun kann man aber tatsächlich den Widerspruch einer daseienden Existenz nur so aufheben, daß man die daseiende Existenz *verändert*, daß man sie durch die Tat verwandelt. Doch im Falle des Knechtes bedeutet die Existenz verwandeln wiederum, gegen den Herrn kämpfen. Das will er aber nicht tun. Er versucht also durch eine neue Ideologie diesen Widerspruch der skeptischen Existenz zu rechtfertigen, der letzten Endes der stoische, d. h. knechtische Widerspruch zwischen der *Idee* oder dem *Ideal* der Freiheit und der *Wirklichkeit* der Knechtschaft ist. Und diese dritte und letzte Ideologie des Knechtes ist die *christliche* Ideologie.

Der Knecht leugnet jetzt nicht den widersprüchlichen Charakter seiner Existenz, aber er sucht ihn durch die Behauptung zu rechtfertigen, daß *jede* Existenz notwendig und unausweichlich einen Widerspruch enthalte. Zu diesem Zweck erdenkt er eine „andere Welt", die das „Jenseits" der natürlichen, sinnlichen Welt ist. Hier unten ist er Knecht, und er tut nichts, um sich zu befreien. Aber er hat recht, denn in *dieser* Welt ist *alles* nur Knechtschaft, und der Herr ist hier ebenso Knecht wie er selbst. Doch die Freiheit ist nicht ein leeres Wort, eine einfache abstrakte *Idee*, ein nicht zu realisierendes Ideal, wie im Stoizismus und im Skeptizismus. Die Freiheit ist *wirklich:* nämlich im *Jenseits*. Es ist also nicht nötig, gegen den Herrn zu kämpfen, weil man schon frei *ist* insoweit, als man am Jenseits Anteil hat, weil man durch dieses Jenseits, durch das Eingreifen des Jenseits in die sinnliche Welt befreit ist. Es ist nicht nötig, um die Anerkennung durch den Herrn zu kämpfen, da man durch einen Gott anerkannt wird. Es ist nicht nötig zu kämpfen, um sich in dieser Welt zu befreien, die für den Christen ebenso eitel und wertlos wie für den Skeptiker ist. Es ist nicht nötig zu kämpfen und zu handeln, weil man – im Jenseits, in der einzigen Welt, die wahrhaft zählt – schon befreit und dem Herrn (in der Knechtschaft Gottes) *ebenbürtig ist*. Man kann also bei der stoischen Haltung bleiben, aber jetzt mit gutem Recht. Und auch ohne Langweile, denn jetzt bleibt man nicht ewig der *selbe:* man wandelt sich und man *muß* sich wandeln, man muß immer über sich hinausgehen, um sich über sich zu erheben, über sich als Daseiendes in der wirklichen empirischen Welt, um die transzendente Welt zu erreichen, das Jenseits, das unerreichbar bleibt.

Ohne Kampf, ohne Anstrengung realisiert der Christ also das Ideal des Knechtes: er erhält – in und durch (oder für) Gott – die *Gleichheit* mit dem Herrn: die Ungleichheit ist nur eine Täuschung, ganz wie die sinnliche Welt, wo Knechtschaft und Herrschaft walten.

Hegel hält das für eine geniale Lösung und findet es nicht erstaunlich, daß sich der Mensch jahrhundertelang durch diese fromme Belohnung seiner Arbeit

für „befriedigt" halten konnte. Aber (fügt er hinzu) all das ist zu schön – zu einfach, zu leicht –, um wahr zu sein. Was aus dem Menschen einen Knecht gemacht hat, ist in Wirklichkeit die Weigerung, sein Leben einzusetzen. Er wird darum so lange unfrei bleiben, als er nicht sein Leben in einem *Kampf* gegen den Herrn einzusetzen bereit ist und damit die Idee seines *Todes* akzeptiert. Eine Befreiung ohne blutigen Kampf ist also metaphysisch unmöglich. Und diese metaphysische Unmöglichkeit wird auch in der christlichen Ideologie selbst offenbar.

Der christliche Knecht kann ja seine Gleichheit mit dem Herrn nur dann behaupten, wenn er die Existenz einer „anderen Welt" und eines transzendenten Gottes zugibt. Nun ist dieser Gott aber notwendigerweise ein *Herr*, und zwar ein *absoluter*. Der Christ befreit sich vom menschlichen Herrn also nur, um sich dem göttlichen dienstbar zu machen. Er befreit sich – zumindest in seiner eigenen Vorstellung – vom menschlichen Herrn. Aber auch ohne Herrn hört er nicht auf, Knecht zu sein. Er ist ein Knecht ohne Herr, ein Knecht an *sich*, das reine Wesen der Knechtschaft. Und diese „absolute" Knechtschaft bringt einen ebenso absoluten Herrn hervor. Vor *Gott* kommt er dem Herrn gleich. Er kommt ihm also nur in der absoluten *Knechtschaft* gleich. Er bleibt also *Knecht*, der Knecht eines Herrn, zu dessen Ruhm und für dessen Vergnügen er arbeitet. Und dieser neue Herr ist derart, daß der neue christliche Knecht sogar in *stärkerem* Maße Knecht ist als der heidnische.

Wenn der Knecht diesen neuen göttlichen Herrn akzeptiert, so tut er das aus dem gleichen Grunde, aus dem er den menschlichen Herrn akzeptiert hat: aus der Furcht des Todes. Er hat seine erste Knechtschaft akzeptiert – oder produziert –, weil sie der Preis für sein biologisches *Leben* war. Die zweite akzeptiert – oder produziert – er, weil sie den Preis für sein *ewiges* Leben darstellt. Denn die letzte Triebfeder der Ideologie der „zwei Welten" und der Dualität der menschlichen Existenz ist das knechtische Verlangen nach Leben um jeden Preis, sublimiert in das Verlangen nach dem *ewigen* Leben. Das Christentum entsteht letzten Endes aus der Angst des Knechtes vor dem Nichts, seinem Nichts, das heißt – für Hegel –, dem Unvermögen, die notwendige Bedingung der Existenz des Menschen zu ertragen – die Bedingung des Todes, der Endlichkeit*).

Die Unzulänglichkeit der christlichen Ideologie aufzuheben, sich vom absoluten Herrn und vom Jenseits zu befreien, die Freiheit zu *verwirklichen* und in der Welt als menschliches, autonomes und freies Wesen zu *leben* – all das ist infolgedessen nur unter der Bedingung möglich, daß man die Idee des Todes, und folglich den Atheismus akzeptiert. Und die ganze Entwicklung der christ-

* Es gibt keine menschliche (bewußte, sprechende, freie) Existenz ohne Kampf und den damit verbundenen Einsatz des Lebens, das heißt, ohne Tod, ohne wesentliche Endlichkeit. „Der unsterbliche Mensch" ist ein „viereckiger Kreis", ein „hölzernes Eisen".

lichen Welt ist nichts anderes als ein Vorwärtsschreiten zum atheistischen Bewußtwerden der wesentlichen Endlichkeit der menschlichen Existenz. Nur so, nur durch die „Aufhebung" der christlichen *Theologie,* hört der Mensch definitiv auf, Knecht zu sein, und *realisiert* die Idee der Freiheit, die das Christentum hervorgebracht hat (wobei sie eine abstrakte Idee, d. h. ein Ideal blieb).

Dies geschieht durch die französische Revolution, die die Entwicklung der christlichen Welt zum Abschluß bringt und das dritte geschichtliche Weltalter einleitet, in dem die *verwirklichte* Freiheit schließlich durch die Philosophie begriffen wird: durch die deutsche Philosophie, und *abschließend* durch Hegel. Aber wenn es einer Revolution *wirklich* gelingen soll, das Christentum aufzuheben, dann muß das christliche Ideal zunächst in Gestalt einer *Welt* Wirklichkeit werden. Denn wenn eine Ideologie vom Menschen wirklich überwunden und „aufgehoben" werden soll, muß der Mensch zuerst die Erfahrung der *Verwirklichung* dieser Ideologie in der realen Welt, in der er lebt, gemacht haben. Es geht also um die Frage, wie die heidnische Welt der Herrschaft zu einer christlichen Welt der Knechtschaft werden konnte, ohne daß es zum Kampf zwischen Herren und Knechten, zu einer Revolution im eigentlichen Sinne gekommen ist. Denn in diesem Falle wäre der Knecht zum freien Arbeiter geworden, der kämpft und sein Leben einsetzt, hätte also aufgehört, Knecht zu sein, und könnte infolgedessen keine *christliche,* wesentlich knechtische Welt aufbauen.

Hegel löst dies Problem im Abschnitt A des Kapitels VI. Wir wollen sehen, was er dort sagt.

In der PhG spricht Hegel nicht von der *Entstehung* des heidnischen Staates. Studieren wir ihn also als schon gebildeten Staat.

Das Wesen dieses Staates und der heidnischen Gesellschaft ist dadurch bestimmt, daß es sich um einen Staat und eine Gesellschaft von *Herren* handelt. Der heidnische Staat erkannte nur die Herren als Staatsbürger an. Staatsbürger ist nur, wer am Kriege teilnimmt, und nur der Staatsbürger nimmt am Kriege teil. Die Arbeit ist den Knechten zugewiesen, die am Rande der Gesellschaft und des Staates leben. Und der Staat als ganzer ist so ein Herren-Staat, der den Sinn seiner Existenz nicht in der Arbeit sieht, sondern in seinem Prestige, in den Prestigekriegen, die er mit der Absicht führt, seine Autonomie und Suprematie durch *alle* übrigen Staaten anerkennen zu lassen.

Aus all dem folgt nun nach Hegel, daß der heidnische Staat der kriegerischen und müßigen Herren nur das *allgemeine* Moment der menschlichen Existenz anerkennen, anerkennen lassen oder realisieren kann, während das Moment der *Einzelheit* am Rande der Gesellschaft und des Staates im eigentlichen Sinne bleibt.

Dieser Gegensatz der Einzelheit und der Allgemeinheit ist grundlegend bei Hegel. Und wie nach ihm die Geschichte als eine Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft interpretiert werden kann, so kann sie auch begriffen werden

als eine Dialektik des Einzelnen und des Allgemeinen in der menschlichen Existenz. Diese beiden Interpretationen ergänzen sich übrigens gegenseitig, denn die Herrschaft entspricht der Allgemeinheit und die Knechtschaft der Einzelheit. Das bedeutet nun folgendes:

Von Anfang an sucht der Mensch Anerkennung. Er begnügt sich nicht damit, sich selbst einen Wert beizumessen, sondern will, daß dieser *einzelne* Wert, dieser *sein* Wert, von *allen, allgemein* anerkannt werde. Anders ausgedrückt: Der Mensch kann nur wahrhaft „befriedigt" werden, die Geschichte kann nur zum Stillstand kommen in der und durch die Bildung einer Gesellschaft, eines Staates, in dem der ganz einzelne, persönliche, individuelle Wert eines jeden als solcher, in eben seiner Einzelheit, durch *alle,* durch die im Staat als solchem inkarnierte Allgemeinheit anerkannt wird, und in dem der allgemeine Wert des Staates durch den Einzelnen als Einzelnen, durch *alle* Einzelnen anerkannt und verwirklicht wird*). Nun ist ein solcher Staat, eine solche Synthese der Einzelheit und der Allgemeinheit nur möglich nach „Aufhebung" des Gegensatzes zwischen Herr und Knecht, weil die Synthese des Einzelnen und des Allgemeinen auch eine Synthese von Herrschaft und Knechtschaft ist.

Solange der Herr dem Knecht gegenüber steht, solange es Herrschaft und Knechtschaft gibt, kann die Synthese des Einzelnen und des Allgemeinen nicht Wirklichkeit werden und wird die menschliche Existenz nie „befriedigt". Dies nicht nur deshalb, weil der *Knecht* nicht allgemein anerkannt wird, und der Herr selbst nicht zur *wahrhaft* allgemeinen Anerkennung gelangt, solange er einen Teil derjenigen, die ihn anerkennen — nämlich die Knechte —, nicht anerkennt. Diese Synthese ist vielmehr darum unmöglich, weil der Herr nur das *allgemeine* Element im Menschen zu verwirklichen und anerkennen zu lassen vermag, während der Knecht seine Existenz auf einen bloß *einzelnen* Wert beschränkt.

Der Herr begründet seinen menschlichen Wert im und durch den Einsatz seines Lebens. Nun ist dieser Einsatz aber überall und immer (bei *allen)* der gleiche. Der Mensch, der sein Leben einsetzt, unterscheidet sich durch die bloße Tatsache, daß er sein Leben eingesetzt hat, in nichts von anderen, die das gleiche getan haben. Der durch den Kampf begründete menschliche Wert ist wesentlich *allgemein,* „unpersönlich". Darum anerkennt der Herrenstaat, der einen Menschen nur auf Grund der Tatsache anerkennt, daß dieser Mensch für den Staat in einem Prestigekrieg sein Leben einsetzt, lediglich das ganz *allgemeine* Element im Menschen, im Staatsbürger der Bürger dieses Staates ist irgend *ein*

*) Der Einzelne, der einen allgemeinen Wert verwirklicht, ist übrigens kein Einzelner mehr: er ist Individuum (= Staatsbürger des allgemeinen und homogenen Staates), Synthese des Einzelnen und des Allgemeinen. Ebenso ist das durch den Einzelnen verwirklichte Allgemeine (Staat) individualisiert. Das ist der Individuum-Staat oder das Staat-Individuum, inkarniert in der Person des allgemeinen Oberhaupts (Napoleon) und offenbart durch den Weisen (Hegel).

Staatsbürger; als vom Staat anerkannter Staatsbürger unterscheidet er sich in nichts von den andern; er ist *ein* anonymer Krieger, nicht Herr *Soundso*. Und selbst das Oberhaupt des Staates ist nur irgend *ein* Repräsentant des Staates, des Allgemeinen, und nicht ein *Individuum* im eigentlichen Sinne: in seiner Tätigkeit ist er Funktion des Staates, dagegen ist nicht der Staat Funktion seines persönlichen, einzelnen Willens. Kurz, das Oberhaupt des griechischen Gemeinwesens ist kein „Diktator" im modernen, christlichen, romantischen Sinn des Begriffes. Er ist nicht ein Napoleon, der einen Staat durch seinen persönlichen Willen *schafft*, mit der Absicht, seine *Individualität* zu verwirklichen und anerkennen zu lassen. Das heidnische Oberhaupt nimmt einen *gegebenen* Staat hin, und sein eigener Wert, selbst seine Wirklichkeit ist nur eine Funktion dieses Staates, dieses *allgemeinen* Elements der Existenz. Darum ist der Herr, der Heide, niemals „befriedigt" – nur das Individuum könnte es sein.

Was die Existenz des Knechtes angeht, so beschränkt sie sich auf das bloß *einzelne* Moment. Der durch die Arbeit begründete menschliche Wert ist ein wesentlich *einzelner*, „persönlicher". Die Bildung des Arbeiters durch die Arbeit hängt von den konkreten Bedingungen ab, unter denen die Arbeit ausgeführt wird – Bedingungen, die im Raume variieren und sich in der Zeit auf Grund der Arbeit selbst modifizieren. Letzten Endes ist es also die Arbeit, durch die die Unterschiede zwischen den Menschen begründet und die „Einzelheiten", die „Persönlichkeiten", ausgebildet werden. Und es ist auch der Arbeiter-Knecht und nicht der Krieger-Herr, der seiner „Persönlichkeit" bewußt wird und die „individualistischen" Ideologien erdenkt, in denen der Einzelheit, der individuellen „Persönlichkeit" absoluter Wert zugesprochen wird, und nicht der Allgemeinheit, dem Staat als solchem und dem Staatsbürger als Staatsbürger.

Allerdings wird *allgemein*, durch die *anderen*, durch den Staat, durch die Herrschaft als solche, weder die Arbeit noch die „Persönlichkeit" des Arbeiters, sondern höchstens das unpersönliche *Produkt* der Arbeit anerkannt. Solange der arbeitende Knecht Knecht bleibt, d. h., solange er nicht sein Leben einsetzt, solange er nicht kämpft, um seinen persönlichen Wert dem Staate aufzuzwingen, solange er nicht aktiv in das gesellschaftliche Leben eingreift, bleibt sein einzelner Wert rein *subjektiv:* er *allein* erkennt ihn an. Sein Wert ist also *lediglich* einzeln; die *Synthese* des Einzelnen und des Allgemeinen, d. h., die Individualität, findet im Knecht ebensowenig wie im Herrn ihre Verwirklichung. Darum – noch einmal – kann die Synthese der Einzelheit und der Allgemeinheit in der Individualität, die allein den Menschen wirklich „befriedigen" kann, nur in der und durch die Synthese, in einer und durch eine „Aufhebung" von Herrschaft und Knechtschaft Wirklichkeit werden.

Aber wenden wir uns wieder dem heidnischen Staate, dem Gemeinwesen der nicht-arbeitenden Krieger-Herren, zu.

Wie jeder Staat interessiert dieser sich nur für das *Tun* der Staatsbürger und anerkennt nur dieses, das sich – hier – auf die kriegerische Tätigkeit beschränkt.

Der heidnische Staat anerkennt also im Staatsbürger nur den *allgemeinen* Aspekt der menschlichen Existenz. Dennoch ist das Moment der Einzelheit nicht völlig ausgeschlossen, und es kann auch nicht ausgeschlossen werden.

Der Herr ist ja nicht nur Herr von Knechten und Krieger-Bürgern eines Staates. Er ist notwendig auch noch Glied einer Familie. Und der Familie gehört – beim heidnischen Herrn – der *einzelne* Aspekt seiner Existenz an.

Im Schoße seiner Familie ist der Herr nicht irgend *ein* Herr, Staatsbürger oder Krieger, sondern Vater, Gatte, Sohn, und zwar *dieser* Vater, *dieser* Gatte: – *der und der*, eine einzelne „Privatperson". Freilich ist seine in der und durch die Familie anerkannte Einzelheit nicht wirklich menschlich. Denn in Wirklichkeit beschränkt sich beim heidnischen Herrn, der nicht arbeitet, das menschliche und humanisierende Tun auf die kriegerische Tätigkeit des Kampfes. Nun gibt es aber keinen Kampf, keinen Einsatz des Lebens im Schoße der Familie. Also wird nicht das menschliche *Tun* als solches in der Familie und durch sie anerkannt, sondern einzig das *Sein*, das statische gegebene Sein, die biologische Existenz des Mannes, des Vaters, des Gemahls, des Sohnes, des Bruders usw . . .

Wenn man aber einem Wesen einen absoluten Wert nicht auf Grund dessen beilegt, was es *tut*, auf Grund seiner Taten, sondern einfach darum, weil es *ist*, mit Rücksicht auf die bloße Tatsache seines *Seins* – dann liebt man es. Man kann also auch sagen, daß die Liebe es ist, die in der und durch die antike Familie Wirklichkeit wird. Und weil die Liebe nicht von *Taten*, von der *Tätigkeit* des Geliebten abhängt, so kann sie nicht einmal bei seinem *Tod* erlöschen. Wenn man den Menschen in seiner *Tatenlosigkeit* liebt, betrachtet man ihn, *als ob* er tot wäre. Der Tod kann darum nichts ändern an der Liebe, an dem in der und durch die Familie dem Einzelnen verliehenen Wert. Darum haben die Liebe und der Totenkult ihren Ort im Schoße der heidnischen *Familie*.

Die *einzelne* und sich ver-einzelnde Familie ist darum ein notwendiges Komplement des *allgemeinen* und universalistischen heidnischen Staates. Freilich wird der heidnische Herr durch sein Familienleben ebenso wenig befriedigt wie durch seine Existenz als Staatsbürger. Seine *menschliche* Existenz findet zwar in dem und durch den Staat Wirklichkeit und Anerkennung, aber diese Existenz ist nicht wahrhaft *seine:* nicht *er* ist es, der anerkannt wird. Was die Familie angeht, so erkennt sie seine persönliche, einzelne Existenz an. Aber diese, wesentlich untätige Existenz ist nicht wahrhaft *menschlich*.

Wo die menschlichen Tätigkeiten der Arbeit und des Kampfes nicht in einem *einzigen* menschlichen Wesen ihre Synthese finden, wird der Mensch nie völlig „befriedigt". Die Verwirklichung und die Anerkennung der bloß allgemeinen *Tätigkeit* im Staate „befriedigt" den Menschen ebenso wenig wie die Verwirklichung und die Anerkennung seines persönlichen, einzelnen *Seins* in der Familie.

Gewiß könnte (im Prinzip) eine Synthese des der Familie zugehörigen Momente der Einzelheit und des dem Staate zugehörigen Momentes der Allgemeinheit den Menschen befriedigen. Aber eine solche Synthese ist in der heidnischen Welt völlig

unmöglich. Denn Familie und Staat schließen sich hier gegenseitig aus, ohne daß der Mensch eins von beiden entbehren könnte.

Für die Familie ist ja der oberste Wert das *Sein*, das natürliche Sein, das biologische *Leben* seines Gliedes. Nun fordert aber der Staat von diesem Mitglied der Familie eben den Einsatz seines Lebens, seinen *Tod* für die allgemeine Sache. Seine Pflicht als Staatsbürger erfüllen heißt darum notwendig, dem Gesetze der Familie zuwiderhandeln und umgekehrt.

In der heidnischen Welt ist dieser Konflikt unvermeidlich und ausweglos: der Mensch kann nicht auf die Familie verzichten, weil er nicht auf die Einzelheit seines Seins verzichten kann; und er kann nicht auf den Staat verzichten, weil er nicht auf die Allgemeinheit seiner Tat verzichten kann. So kommt es, daß er immer und notwendig ein Verbrechen begehen muß, entweder am Staate oder an der Familie. Das macht den *tragischen* Charakter des heidnischen Lebens aus.

Wie der Held der antiken Tragödie befindet sich die heidnische Welt der Krieger-Herren in einem unausweichlichen und ausweglosen Konflikt, der notwendig zum Tode, zum vollkommenen Zusammenbruch dieser Welt führt. Die Entwicklung dieser Tragödie wird von Hegel in der PhG wie folgt geschildert.

Letztlich geht die heidnische Welt unter, weil sie die Arbeit ausschließt. Aber unmittelbar wird ihr Zusammenbruch merkwürdigerweise durch die Frau bewirkt. Denn die Frau vertritt das Familienprinzip, d. h. jenes Prinzip der Einzelheit, das der Gesellschaft als solcher feindlich ist und dessen Sieg den Zusammenbruch des Staates, des Allgemeinen im eigentlichen Sinne bedeutet.

Einerseits wirkt die Frau auf den *jungen* Mann ein, der noch nicht gänzlich von seiner Familie gelöst ist, der noch nicht gänzlich seine Einzelheit der Allgemeinheit des Staates untergeordnet hat. Andererseits muß der gleiche *junge* Mann – der junge militärische Held – gerade weil der Staat ein *kriegerischer* ist –, schließlich die Macht ergreifen. Und nachdem er einmal zur Macht gelangt ist, bringt dieser junge Held (= Alexander der Große) seine aus dem Familiengeist entspringende weibliche Einzelheit zur Geltung. Er strebt danach, den Staat in sein *privates* Eigentum, in ein Familienerbteil zu verwandeln, aus den *Bürgern* des Staates seine eigenen *Untertanen* zu machen. Und das gelingt ihm.

Warum? Wiederum deshalb, weil der heidnische Staat die Arbeit ausschließt. Da sein einziger *menschlicher* Wert derjenige ist, welcher im und durch den Kampf unter Einsatz des Lebens Wirklichkeit wird, muß das Leben des Staates notwendig ein kriegerisches sein: der heidnische Staat ist nur insoweit ein *menschlicher*, als er ständig Prestigekriege führt. Die Gesetze des Krieges, der rohen Gewalt, sind aber so beschaffen, daß der stärkste Staat allmählich die schwächeren verschlingen muß. Und das *siegreiche Gemeinwesen* verwandelt sich so allmählich in das *Imperium* – in das Imperium Romanum.

Nun sind aber die Bewohner des Mutterlandes, die Herren im eigentlichen Sinne, nicht zahlreich genug, um das Imperium zu verteidigen. Der Kaiser muß also auf Söldner zurückgreifen. Mit einem Schlage sind die Bürger des Gemeinwesens nicht mehr *verpflichtet,* am Kriege teilzunehmen. Und allmählich, nach Ablauf einer gewissen Zeit, tun sie es auch nicht mehr. Eben deshalb aber können sie dem Partikularismus des Kaisers keinen Widerstand mehr entgegensetzen, so daß dieser sie als *Staatsbürger* „aufhebt" und sie in *Einzelne* verwandelt, in „Privatpersonen", die zu seinem *Patrimonium* gehören.

Alles in allem, die ehemaligen Staatsbürger werden *Knechte* des Souveräns. Und sie werden es, weil sie es schon *sind.* Denn Herr sein heißt ja kämpfen, sein Leben einsetzen. Die Staatsbürger, die nicht mehr am Kriege teilnehmen, hören also auf, Herren zu sein, und darum werden sie Knechte des römischen Kaisers. Darum übernehmen sie auch die *Ideologie* ihrer Knechte: zuerst den Stoizismus, dann den Skeptizismus und schließlich das Christentum.

Damit sind wir also bei der Lösung des uns interessierenden Problems angelangt: die Herren haben die Ideologie ihrer Knechte angenommen, der heidniche Mensch der Herrschaft ist zum christlichen Menschen der Knechtschaft geworden, und dies ohne Kampf, ohne Revolution im eigentlichen Sinne — weil die Herren *selbst* Knechte geworden sind. Genauer: *Pseudo*-Knechte, oder, wenn man so will, Pseudo-Herren. Denn wenn sie auch keine echten Herren mehr sind, nicht mehr ihr Leben einsetzen, so sind sie doch ebenso wenig echte Knechte, weil sie nicht im Dienste eines andern arbeiten. Sie sind sozusagen Knechte ohne Herren, Pseudo-Knechte. Und wenn sie aufhören, echte Herren zu sein, so haben sie schließlich auch keine wirklichen Knechte mehr: sie lassen sie frei, und die Knechte werden so selbst Knechte ohne Herren, Pseudo-Herren. Der Gegensatz von Herrschaft und Knechtschaft ist also „aufgehoben". Jedoch nicht, weil die Knechte wirkliche Herren geworden sind. Die Einigung vollzieht sich vielmehr in der *Pseudo*-Herrschaft, die tatsächlich eine Pseudo-*Knechtschaft* ist, eine Knechtschaft ohne Herren.

Diesen Knecht ohne Herrn, diesen Herrn ohne Knecht nennt Hegel den *Bürger,* den Bourgeois, den Privateigentümer. Dadurch, daß er Privateigentümer wird, wird der griechische Herr, der *Staatsbürger,* der Citoyen des Gemeinwesens, zum römischen friedliebenden Bourgeois, zum Untertan des Kaisers, der seinerseits auch nur ein Bourgeois ist, ein Privateigentümer, dessen Patrimonium das Imperium ist. Und auf Grund des Privateigentums vollzieht sich auch die Befreiung der Knechte, die Eigentümer, Bourgeois werden, ähnlich ihren ehemaligen Herren.

Im Gegensatz zum griechischen Gemeinwesen ist das römische Imperium also eine bourgeoise Welt. Und als solche wird sie schließlich zu einer christlichen.

Die bürgerliche Welt arbeitet das Privat*recht* aus — nach Hegel die einzige originale Schöpfung Roms. Und der Grundbegriff des römischen Rechtsdenkens, der der „rechtlichen Persönlichkeit", entspricht der *stoischen* Auffassung von der

menschlichen Existenz ebenso wie dem Prinzip des Familienpartikularismus. Ebenso wie die Familie legt auch das Privatrecht dem bloßen *Sein* des Menschen einen absoluten Wert bei, unabhängig von seinem Tun. Und ganz wie in der stoischen Konzeption hängt der der „Person“ zugesprochene Wert nicht von den konkreten Bedingungen ihrer Existenz ab: immer und überall ist man eine „Rechtsperson“, und alle sind es in gleicher Weise. Und man kann sagen, daß der auf die Idee des *Privat*rechtes gegründete bürgerliche Staat die *wirkliche* Basis des Stoizismus ist, wenn man dabei den Stoizismus nicht als abstrakte *Idee* nimmt, sondern als gesellschaftlich-geschichtliche *Wirklichkeit.*

Genau so ist es auch mit dem nihilistischen Skeptizismus: das private *Eigentum* ist seine wirkliche Basis und seine gesellschaftliche, geschichtliche Wirklichkeit. Den nihilistischen Skeptizismus des solipsistischen Knechtes, der nur sich selbst wirklichen Wert und wirkliches Sein zuspricht, findet man ebenso beim Privateigentümer, der alles, selbst den Staat, dem absoluten Werte *seines* eignen Eigentums unterordnet. Daher können, wenn die einzige *Wirklichkeit* der partikularistischen, „individualistisch“ genannten Ideologien das Privateigentum ist, jene Ideologien nur in einer von der Idee des Privateigentums beherrschten bürgerlichen Welt zu realen gesellschaftlichen Kräften werden.

Um ein wirklich menschliches Wesen zu sein, muß der Bourgeois (der grundsätzlich nicht kämpft, nicht sein Leben einsetzt) *arbeiten*, ganz wie der Knecht. Aber er hat im Gegensatz zum Knecht keinen Herrn und muß nicht im Dienste eines *andern* arbeiten. Er glaubt daher, für sich selbst zu arbeiten. In der Hegelschen Auffassung kann aber Arbeit nur unter der Bedingung echte Arbeit, spezifisch *menschliche* Tätigkeit sein, daß sie auf Grund einer *Idee* (eines „Entwurfes“) durchgeführt wird, d. h. auf Grund von etwas anderem als dem Daseienden und (insbesondere) dem Daseienden, welches der Arbeiter selbst ist. Dergestalt konnte der Knecht *arbeiten*, indem er sich auf die Idee des *Herrn*, der Herrschaft, des *Dienstes* stützte. Man kann auch (und das ist die *Hegelsche*, endgültige Lösung des Problems) arbeiten, indem man sich auf die Idee der *Gemeinschaft*, des Staates, stützt: man kann (und man muß) für den Staat arbeiten. Aber der Bourgeois kann weder das eine noch das andere tun. Er hat keinen Herrn mehr, dem er durch seine Arbeit dienen könnte. Und er hat noch keinen Staat, denn die bürgerliche Welt ist nur eine Anhäufung von isolierten *Privat*eigentümern ohne wirkliche Gemeinschaft.

Das Problem des Bourgeois erscheint also unlösbar: er muß für einen *andern* arbeiten und kann doch nur für *sich selbst* arbeiten. Tatsächlich gelingt es aber den Menschen, ihr Problem zu lösen, und zwar lösen sie es noch einmal durch das bürgerliche Prinzip des privaten *Eigentums*. Der Bourgeois arbeitet nicht für einen anderen. Aber er arbeitet ebenso wenig für sich, insofern er eine bloß biologische Größe ist. Er arbeitet für sich als „Rechts-*Person*“, als Privat-*Eigentümer:* er arbeitet für das Eigentum als solches, d. h. für das *Geld* gewordene Eigentum, das Kapital.

Anders ausgedrückt, der bourgeoise Arbeiter setzt eine *Entsagung* der menschlichen Existenz voraus (und bedingt sie); der Mensch transzendiert sich, geht über sich hinaus, projiziert sich weit aus sich heraus, indem er sich auf die Idee des Privateigentums projiziert, des Kapitals, das – obschon das Werk des Eigentümers – von ihm unabhängig wird und ihn sich dienstbar macht, ganz wie der Herr den Knecht, freilich mit dem Unterschied, daß die Knechtschaft diesmal vom Arbeiter bewußt und frei hingenommen wird. (Man sieht, nebenbei bemerkt, daß für Hegel wie für Marx das zentrale Phänomen der bürgerlichen Welt nicht die Knechtung des Handarbeiters, des *armen* Bourgeois, durch den reichen Bourgeois ist, sondern die Knechtung *beider* durch das Kapital.) Wie dem auch sei, die bürgerliche Existenz setzt Entsagung voraus, erzeugt sie und erhält sie aufrecht. Gerade diese Entsagung aber spiegelt sich in der dualistischen christlichen Ideologie wider, wobei sie ihr einen neuen, spezifischen, nicht heidnischen Inhalt sichert. Der gleiche christliche Dualismus findet sich in der bürgerlichen Existenz: als Gegensatz zwischen der „Rechtsperson", dem Privateigentümer und dem Menschen von Fleisch und Blut; als Existenz einer transzendenten ideellen Welt, die in der Wirklichkeit durch das Geld repräsentiert wird, durch das Kapital, von dem man annimmt, daß der Mensch ihm seine Taten weiht und seine sinnlich-biologischen Begierden opfert.

Und was die Struktur des christlichen Jenseits betrifft, so ist sie den Beziehungen nachgebildet, die im römischen Reich zwischen dem Kaiser und seinen Untertanen bestanden, Beziehungen, die (wie wir gesehen haben) den gleichen Ursprung haben wie die christliche Ideologie: die Ablehnung des Todes, die Begierde nach dem animalischen Leben, nach dem *Sein*, im Christentum sublimiert zu einem Bedürfnis nach Unsterblichkeit, nach „ewigem Leben". Und wenn der heidnische Herr die christliche Ideologie seines Knechtes annimmt, die Ideologie, die ihn zum Diener des absoluten Herrn, des Himmelskönigs Gottes macht, dann tut er es, weil er begreift, daß, seit er aufhörte, sein Leben einzusetzen, um friedfertiger Bourgeois zu werden, er auch aufgehört hat, ein *Staatsbürger* zu sein, der sich durch politische Tätigkeit befriedigen kann. Er sieht ein, daß er ein passiver Untertan eines Despoten-Kaisers ist. Ebenso wie der Knecht hat er also nichts zu verlieren und alles zu gewinnen, wenn er eine transzendente Welt erdenkt, in der alle *gleich* sind vor einem allmächtigen, wirklich *allgemeinen*, universellen Herrn, der übrigens den absoluten Wert eines jeden *Einzelnen* als solchen anerkennt.

Wie und warum ist also aus der heidnischen Welt der Herren die christlich-bürgerliche Welt geworden?

Im Gegensatz zum Heidentum, zur Religion der Herren, der Krieger-Citoyens, die nur der Allgemeinheit, d. h. dem für alle und allgemein Geltenden wirklichen Wert zusprechen, legt das Christentum, die Religion der Knechte, oder, genauer gesagt, der Bourgeois-Untertanen, der Einzelheit, dem Hier und Jetzt, einen absoluten Wert bei. Dieser Wechsel der Haltung äußert sich deut-

deutlich in dem Mythos von der Inkarnation Gottes in Jesus Christus, wie auch in der Idee, daß Gott in einer direkten, unmittelbaren Beziehung zu jedem einzelnen Menschen steht, die nicht durch das allgemeine, das heißt gesellschaftlich-geschichtliche Element der menschlichen Existenz vermittelt ist.

Das Christentum ist also anfangs eine partikularistische, vom Geist der Familie und der Knechtschaft getragene Reaktion auf den heidnischen Universalismus der Citoyens-Herren. Aber es ist noch mehr als das. Es enthält auch eine Synthese des Einzelnen und des Allgemeinen, d. h. der Herrschaft und Knechtschaft: die Idee der Individualität, d. h. dieser Realisation der allgemeinen Werte und Wirklichkeiten im und durch das Einzelne und jener allgemeinen Anerkennung des Wertes des Einzelnen, die allein dem Menschen die höchste und endgültige „Befriedigung" zu geben vermag.

Anders ausgedrückt, das Christentum findet die Lösung der heidnischen Tragödie. Darum gibt es seit dem Kommen Christi keine echte Tragödie mehr, d. h. keinen unausweichlichen und wahrhaft ausweglosen Konflikt.

Das ganze Problem besteht jetzt darin, die christliche Idee der Individualität zu verwirklichen. Und die Geschichte der christlichen Welt ist nichts anderes als die Geschichte dieser Verwirklichung.

Nun kann aber nach Hegel das *anthropologische* Ideal des Christentums (das er prinzipiell akzeptiert) nur dadurch verwirklicht werden, daß man die christliche *Theologie* „aufhebt": der christliche Mensch kann nur dadurch wirklich das werden, was er sein möchte, daß er ein Mensch ohne Gott, oder, wenn man so will, ein Gott-Mensch wird. Er muß *in sich selbst* verwirklichen, was er ursprünglich in seinem Gott verwirklicht glaubte. Um wirklich Christ zu sein, muß er *selbst* Christus werden.

Nach der christlichen *Religion* vollzieht sich die Synthese des Einzelnen und des Allgemeinen zur Individualität nur im Jenseits und durch das Jenseits, nach dem Tode des Menschen.

Diese Auffassung hat nur dann Sinn, wenn man den Menschen für unsterblich hält. Nun ist aber nach Hegel die Unsterblichkeit unvereinbar mit dem Wesen des Menschen, und infolgedessen auch mit der christlichen Anthropologie.

Das menschliche Ideal kann also nur dann verwirklicht werden, wenn es so beschaffen ist, daß es von einem *sterblichen* und seiner Sterblichkeit bewußten Menschen verwirklicht werden kann. Anders ausgedrückt, die christliche Synthese soll sich nicht im Jenseits, nach dem Tode vollziehen, sondern im Diesseits, während des Lebens des Menschen. Das bedeutet, daß das *transzendente Allgemeine* (Gott), das das Einzelne anerkennt, durch ein der Welt *immanentes Allgemeines* ersetzt werden muß. Und für Hegel kann dieses immanente Allgemeine nur der Staat sein. Im und durch den Staat, im irdischen Königreich, muß verwirklicht werden, was angeblich durch Gott im Königreich des Himmels Wirklichkeit werden sollte. Darum sagt Hegel, daß der „absolute" Staat, den

er im Auge hat (das napoleonische Reich), die *Verwirklichung* des himmlischen Königreiches des Christentums ist.

Die Geschichte der christlichen Welt ist also die Geschichte der fortschreitenden Verwirklichung dieses idealen Staates, in dem der Mensch endlich „befriedigt" ist, indem er sich als Individualität verwirklicht – als Synthese des Allgemeinen und des Einzelnen, des Herrn und des Knechtes, des Kampfes und der Arbeit. Aber um diesen Staat verwirklichen zu können, muß der Mensch seine Blicke vom Jenseits abwenden, sie auf das Diesseits richten und einzig im Hinblick auf das Diesseits handeln. Anders gesagt, er muß die christliche Idee der Transzendenz ausschalten. Darum ist die Entwicklung der christlichen Welt eine zwiefache: es gibt einerseits die *reale* Entwicklung, die die sozialen und politischen Bedingungen für das Heraufkommen des „absoluten" Staates vorbereitet, und andererseits eine *ideelle* Entwicklung, die das *transzendente* Ideal ausschaltet, die – wie Hegel sagt – den Himmel auf die Erde herunterholt.

Diese ideelle Entwicklung, diese Zerstörung der christlichen *Theologie* ist das Werk der Intellektuellen. Hegel interessiert sich sehr für das Phänomen des christlichen oder bourgeoisen Intellektuellen. Er spricht davon im Abschnitt B des Kapitels VI, und er widmet ihm das ganze Kapitel V*.

Dieser Intellektuelle kann nur in der christlich-bürgerlichen Welt leben, in der es möglich ist, nicht Herr zu sein, d. h. keine Knechte zu haben und nicht zu kämpfen, ohne doch darum selbst Knecht zu werden. Aber der bürgerliche Intellektuelle ist trotzdem etwas anderes als der Bourgeois im eigentlichen Sinne. Denn wenn er zwar, ganz wie der Bourgeois, der Nicht-Herr, wesentlich friedliebend ist und nicht *kämpft,* so unterscheidet er sich doch vom Bourgeois durch die Tatsache, daß er auch nicht *arbeitet.* Das Wesen des Knechtes geht ihm also ebenso ab wie das des Herren.

Da er kein Knecht ist, kann sich der Intellektuelle von dem wesentlich knechtischen Aspekt des Christentums freimachen, nämlich von seinem theologisch-transzendenten Element. Doch da er nicht Herr ist, kann er das Element der Einzelheit, die „individualistische" Ideologie der christlichen Anthropologie, beibehalten. Kurz, da er weder Herr noch Knecht ist, kann er – in diesem *Nichts,* in dieser Abwesenheit jeder gegebenen *Bestimmtheit* – gleichsam die gesuchte Synthese der Herrschaft und der Knechtschaft „realisieren": er kann sie sich *vorstellen.* Freilich, da er *weder* Herr *noch* Knecht ist, d. h., da er sich jeder Arbeit und jedes Kampfes enthält, kann er die Synthese, die er entdeckt, nicht wahrhaft *realisieren:* ohne Kampf und ohne Arbeit bleibt diese vom Intellektuellen erkannte Synthese vielmehr rein *verbal.*

* Tatsächlich findet man den Intellektuellen des Kapitels V (der Mensch, der in Gesellschaft und in einem Staate lebt, und dabei doch glaubt oder so tut, als sei er „allein auf der Welt") auf allen Stufen der bürgerlichen Welt. Aber mit seiner Beschreibung wollte Hegel vor allem seine Zeitgenossen treffen.

Nun geht es aber um diese *Realisierung*, denn nur die *Realität* der Synthese kann den Menschen „befriedigen“, die Geschichte zum Abschluß bringen und die absolute Wissenschaft bewahrheiten. Also muß der ideelle Prozeß sich mit dem realen Prozeß vereinigen; die gesellschaftlichen und geschichtlichen Bedingungen müssen so beschaffen sein, daß die Ideologie des Intellektuellen realisiert werden kann. Das aber tritt nun ein im Augenblick der Französischen Revolution, in deren Verlauf die immanentistische Idee der Individualität, die von den Ideologen des Aufklärungszeitalters ausgearbeitet worden war, sich im und durch den Kampf der Arbeiter-Bourgeois *realisierte*, die zuerst Revolutionäre waren und dann Citoyens, Bürger des allgemeinen und homogenen Staates wurden (des napoleonischen Imperiums).

Die *Realisierung* der christlichen Idee, die durch die Intellektuellen säkularisiert und damit realisierbar gemacht worden ist, ist nicht möglich ohne Kampf, ohne sozialen Krieg, ohne Einsatz des Lebens. Und zwar aus gleichsam „metaphysischen“ Gründen. Da die zu realisierende Idee die Idee einer Synthese von Herrschaft und Knechtschaft ist, kann sie nur realisiert werden, wenn sich das knechtische Element der Arbeit mit dem für den Herrn kennzeichnenden Element des Kampfes auf Leben und Tod verbindet: der arbeitende Bourgeois *muß* Krieger werden, um („befriedigter“) Citoyen des „absoluten“ Staates zu werden, d. h., er muß den Tod in seine Existenz aufnehmen, indem er bewußt und freiwillig sein Leben einsetzt, wiewohl er dabei um seine Sterblichkeit weiß. Nun haben wir aber gesehen, daß es in der bourgeoisen Welt keine Herren gab. Der fragliche Kampf kann also kein Klassenkampf im eigentlichen Sinne sein, kein Kampf zwischen Herren und Knechten. Der Bourgeois ist weder Knecht noch Herr, sondern — als Knecht des Kapitals — sein *eigener* Knecht. Er muß sich also von sich selbst befreien. Darum nimmt auch der befreiende Einsatz des Lebens nicht die Form der Gefährdung auf dem Schlachtfeld an, sondern die Form der Gefährdung durch die Schreckensherrschaft Robespierres. Der zum Revolutionär gewordene arbeitende Bourgeois schafft selbst die Situation, in der er das Moment des Todes in seine Existenz aufnimmt. Und nur dank der Schreckensherrschaft wird die Idee der abschließenden Synthese, die den Menschen endgültig „befriedigt“, verwirklicht.

In der Schreckensherrschaft aber entsteht der Staat, in dem diese „Befriedigung“ erreicht wird. Dieser Staat ist für den Verfasser der PhG das Imperium Napoleons. Und Napoleon selbst *ist* der gänzlich „befriedigte“ Mensch, der in seiner und durch seine endgültige Befriedigung den Verlauf der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit abschließt. *Er* ist das menschliche *Individuum* im eigentlichen und vollen Sinn des Wortes, weil durch *ihn*, durch diesen Einzelnen, die wirklich allgemeine „gemeinsame Sache“ (das Gemeinwesen) verwirklicht wird, und weil dieser Einzelne eben in seiner Einzelheit durch alle, allgemein anerkannt ist. Was ihm fehlt, ist einzig das *Selbst*-Bewußtsein: er *ist* der vollkommene Mensch, aber er *weiß* es noch nicht; darum ist in ihm allein der Mensch

nicht völlig „befriedigt". Alles, was ich eben von ihm gesagt habe, kann er von sich selbst nicht *sagen.*

Nun habe ich das gesagt, weil ich es in der PhG gelesen habe. Hegel, der Verfasser der PhG, ist also gleichsam das *Selbstbewußtsein Napoleons.* Und weil der vollkommene Mensch, der völlig durch das, was er *ist,* „befriedigt" wird, nur ein Mensch sein kann, der *weiß,* was er ist, der völlig seiner selbst *bewußt* ist, darum ist die Existenz Napoleons, insofern sie allen in der und durch die PhG *offenbar* wird, das verwirklichte Ideal der menschlichen Existenz.

Darum muß die christliche Periode (Kapitel VI B), die in Napoleon kulminiert, durch eine dritte, übrigens sehr kurze Geschichtsperiode vervollständigt werden (Kapitel VI C), nämlich die der deutschen Philosophie; und diese letzte Periode kulminiert in Hegel – dem Verfasser der PhG.

Das Phänomen, das die geschichtliche Entwicklung zum Abschluß bringt und damit die absolute Wissenschaft ermöglicht, ist also das Begreifen Napoleons durch Hegel. Diese Zweiheit, die von Napoleon und Hegel gebildet wird, ist der vollkommene Mensch, der völlig und endgültig „befriedigt" ist durch das, was er *ist,* und durch das, wovon er *weiß,* daß es ist. In *ihr* haben wir die Realisierung des durch den Mythos von Jesus Christus offenbarten Ideals, des Gott-Menschen. Und darum beendet Hegel das Kapitel VI mit den Worten: „*Es ist* der erscheinende Gott ...", der *reale,* wirkliche Christus ...

Nachdem er das gesagt hat, sieht sich Hegel aber genötigt, sich mit der christlichen, theologischen Interpretation der Christusidee auseinanderzusetzen. Er muß von der Beziehung zwischen seiner Philosophie, zwischen der PhG und der christlichen Theologie sprechen. Er muß sagen, was diese Theologie in Wirklichkeit *ist.* Das ist das zentrale Thema des Kapitels VII.

III. Kapitel

Ewigkeit, Zeit und Begriff

Sobald man vom Auftauchen der Wissenschaft in der konkreten Wirklichkeit der geschichtlichen Welt spricht, muß man von „vorher“ und „nachher“ sprechen, d. h. von einem Werden und folglich von der *Zeit*. Wenn man nach der Beziehung zwischen der Wissenschaft und der Wirklichkeit fragt, muß man also nach der Beziehung zwischen der Wissenschaft und der Zeit fragen. Und das tut Hegel im 2. Unterabschnitt des 2. Abschnitts 2. Teil von Kapitel VIII der PhG.

Das Problem, das wir hier berühren, ist keineswegs neu. Man kann sogar sagen, daß es sich stellt, seit es die Philosophie gibt. Alle Philosophien haben ja die Wahrheit, oder zumindest Wahrheiten gesucht und geben im allgemeinen vor, sie gefunden zu haben. Nun soll aber die Wahrheit im eigentlichen Sinne des Wortes etwas sein, was weder verändert noch negiert werden kann: sie ist, wie man zu sagen pflegt, „allgemein und notwendig“ gültig. Das heißt, daß sie Wandlungen nicht unterworfen oder, wie man auch sagt, *ewig* oder nicht zeitlich ist. Andererseits besteht kein Zweifel, daß man sie zu einem bestimmten Augenblick der Zeit *findet* und daß sie *in* der Zeit existiert, weil sie durch und für den Menschen da ist, der in der Welt lebt. Sobald man das Problem der *Wahrheit* aufwirft, selbst das einer einzelnen, wirft man notwendig das Problem der Zeit auf, oder genauer das der Beziehung zwischen der Zeit und dem Ewigen, oder zwischen der Zeit und dem Unzeitlichen. Und dies ist das Problem, das Hegel in dem erwähnten 2. Unterabschnitt aufwirft und löst.

Um mit Hegel zu sprechen, können wir das zusammenhängende Ganze der begrifflichen Erkenntnis, das Anspruch auf Wahrheit erhebt, „Begriff“ nennen. Und die Wahrheit ist ja immer ein „Begriff“ im weiteren Sinne, d. h. ein zusammenhängendes Ganzes von sinnvollen *Worten*. So kann man das Problem aufwerfen, indem man fragt, welche Beziehungen zwischen dem Begriff und der Zeit bestehen.

Hegel antwortet auf diese Frage von den ersten Worten des 2. Unterabschnitts an; und man muß sagen, daß er eine recht unerwartete Antwort gibt. Denn er erklärt (S. 558, Z. 3–4): „Die *Zeit* ist der *Begriff* selbst, der *da ist*.“ Und man muß unterstreichen, daß Hegel seine Worte wohl abgewogen hat, als er diesen seltsamen Satz niederschrieb. Denn er hat schon genau das gleiche in der Vorrede der PhG gesagt, wo man liest (S. 38, Z. 33–36): „Was die *Zeit* betrifft, ... so ist sie der daseiende Begriff selbst.“

Das ist sehr eindeutig: „Die Zeit ist der daseiende Begriff selbst" — und gleichzeitig doch ziemlich unverständlich. Zum besseren Verständnis dessen, was Hegel sagen will, ist es nützlich, wenn wir kurz die Lösungen des Problems Revue passieren lassen, die vor ihm Plato und Aristoteles, Spinoza und Kant vorgeschlagen haben. Das werde ich in diesem Kapitel tun.

Es geht darum, eine positive oder negative Beziehung zwischen dem Begriff und der Zeit herzustellen. Dafür gibt es nun ganz offenkundig nur eine sehr beschränkte Anzahl von Möglichkeiten, wie die folgenden Formeln zeigen:

I. B = E

II. B = E' ... bezieht sich auf ... { 1. E ... { a) außerhalb der Z; b) in der Z } ; 2. Z }

III. B = Z

(IV. B = Z')

B symbolisiert den Begriff. Nicht diesen oder jenen bestimmten Begriff, sondern *den* Begriff, d. h. den Inbegriff aller Begriffe, das vollständige System der Begriffe, die „Idee der Ideen" oder die *Idee* im hegelschen (vgl. „Logik") und kantischen Sinne des Wortes. Z bezeichnet die Zeit oder die zeitliche Wirklichkeit. E stellt das Gegenteil der Zeit vor, d. h. die Ewigkeit, die nicht-zeitliche Wirklichkeit im *positiven* Sinne. E' bedeutet „Ewiges", im Gegensatz zu „Ewigkeit". (Ebenso wie dieser Tisch *ist,* ohne das Sein zu sein, kann der Begriff als *ewig* aufgefaßt werden, ohne die Ewigkeit zu sein: er „hat Anteil" an der Ewigkeit, er ist eine ewige Funktion der Ewigkeit usw.; aber die Ewigkeit selbst ist etwas anderes als der Begriff.) Schließlich ist Z' das „Zeitliche", das von der Zeit selbst unterschieden ist wie das „Ewige" von der Ewigkeit.

Die Formeln können also folgendermaßen gelesen werden: *1. Möglichkeit:* Der Begriff *ist* die Ewigkeit. Er *bezieht* sich also auf nichts: er bezieht sich natürlich nicht auf die *Zeit;* und er *bezieht* sich ebensowenig auf die Ewigkeit, denn er *ist* die Ewigkeit. Das ist die Auffassung des Parmenides. (Aber weil der Parmenideische Standpunkt uns nur durch Spinoza in voll entwickelter und wahrhaft verstandener Form bekannt ist, werde ich von letzterem sprechen, wenn ich diese Möglichkeit erörtere). *3. Möglichkeit:* Der Begriff *ist* die Zeit, und *bezieht* sich also weder auf die Ewigkeit noch auf die Zeit; das entspricht der Auffassung Hegels. Die Möglichkeiten 1 und 3 können nicht unterteilt werden, weil sie Identifikationen sind. Hingegen zerfällt die *Möglichkeit 2* in zwei weitere, deren erste ihrerseits zwei Varianten hat; man erhält so drei Typen möglicher Philosophien, und alle philosophischen Systeme außer denen von Parmenides-Spinoza und von Hegel können tatsächlich auf diese drei Typen aufgeteilt werden*.

* Wenigstens soweit es das uns interessierende Problem betrifft. Übrigens drückt dieses Problem den *wesentlichen* Inhalt aller Philosophie aus, so daß man sagen kann, daß

Es gibt noch die *Möglichkeit 4:* der Begriff ist zeitlich. Aber das ist keine *philosophische* Möglichkeit mehr. Denn dieser (skeptische) Denktyp macht alle Phlosophie dadurch unmöglich, daß er selbst die *Idee* der Wahrheit negiert: wenn der Begriff *zeitlich* ist, wandelt er sich *wesentlich;* d. h., es gibt kein *endgültiges* Wissen, also kein im eigentlichen Sinne des Wortes *wahres* Wissen. Die *Möglichkeit 3* ist hingegen mit der Idee der Wahrheit vereinbar; denn wenn auch alles, was *in* der Zeit ist (d. h. alles, was *zeitlich* ist), sich ständig *wandelt,* so wandelt sich doch die Zeit selbst nicht.

Also noch einmal, die *2. Möglichkeit* zerfällt in zwei. Wenn der Begriff *ewig,* und nicht die *Ewigkeit* ist, denn *bezieht* er sich auf etwas *anderes* als er selbst. Daher zwei Varianten: 1. die antike oder heidnische Variante, derzufolge der *ewige* Begriff sich auf die *Ewigkeit* bezieht; diese Variante wird klar formuliert von Plato und Aristoteles (die in diesem Punkt einig sind); und 2. die moderne oder jüdisch-christliche Variante, die klar von Kant formuliert wird: der *ewige* Begriff bezieht sich auf die *Zeit.* Die erste Variante umfaßt ihrerseits zwei mögliche Typen: 1. den sich auf die Ewigkeit beziehenden ewigen Begriff, der *außerhalb* der Zeit ist (Plato), und 2. den sich auf die Ewigkeit beziehenden ewigen Begriff in der Zeit (Aristoteles)*.

Das Universum der Ideen, die Idee der Ideen ist bei Plato das, was bei Hegel Begriff heißt (oder in der „Logik" Idee). Die Welt der Erscheinungen ist das, was Hegel Dasein nennt. Wir wollen also der Einfachheit halber von „Begriff" und „Dasein" sprechen. Das Dasein ist wesentlich *Veränderung,* d. h. eine *zeitliche* Wesenheit. Andererseits gibt es Veränderung *nur* im Dasein: d. h., das Dasein ist nicht nur *zeitlich,* sondern die Zeit selbst. Der Begriff hingegen verändert sich – *wesentlich* – nicht; er ist also wesentlich etwas *anderes* als zeitlich und etwas anderes als *Zeit.* Man wäre daher versucht, mit Parmenides (und Spinoza) zu sagen, daß er die *Ewigkeit ist.* Aber Plato sagt das nicht; denn er glaubt entdeckt zu haben, daß der Begriff (d. h. der Logos, das *Wort* – oder die mit-einem-*Sinn*-begabte-Rede) sich auf etwas *bezieht,* das etwas *anderes* ist als der Begriff selbst (oder das Wort). (Dies ist die Stelle, an der man Plato und

es ganz allgemein nur fünf *nicht weiter zurückführbare,* d. h. *wesentlich* verschiedene philosophische Typen gibt: einen unmöglichen Typ (Möglichkeit 1: Parmenides-Spinoza); drei relativ mögliche, aber ungenügende Typen (Möglichkeit 2: Plato, Aristoteles, Kant); und einen wahren Typ, der übrigens *entwickelt,* verwirklicht werden muß; denn ich persönlich glaube, daß das noch nicht geschehen ist (Hegel und Heidegger stellen diese Möglichkeit 3 dar).

* Natürlich kann die zweite (moderne) Variante nicht in der gleichen Weise wie die erste (antike) unterteilt werden, weil es keine Zeit *in* der Ewigkeit geben kann. Es hat dennoch christliche Philosophen gegeben, die das (explicite oder implicite) behauptet haben; doch entweder haben sie dabei mit leeren Worten gespielt, oder aber sie haben – ohne sich darüber Rechenschaft abzulegen – den hegelschen (oder atheistischen) Typ von Philosophie verwirklicht.

die platonisierenden Philosophen von Plato bis Kant angreifen muß, wenn man die unangenehmen anthropologischen Konsequenzen vermeiden will, welche ihre Philosophien implizieren.) Der Begriff *ist* also nicht die *Ewigkeit,* er ist nur *ewig.* Folglich muß man das Problem der *Beziehungen* zwischen dem ewigen Begriff einerseits, der Zeit und der Ewigkeit andererseits aufwerfen.

Stellen wir zunächst eine Tatsache fest, die Plato wohlbekannt ist: der wirkliche, daseiende Mensch spricht in Reden, die einen Sinn haben. Also existieren die *Begriffe* und folglich *der* umfassende Begriff, in der *Zeit,* wiewohl sie per definitionem *ewig,* d. h. wesentlich etwas anderes als die Zeit sind. (Sie sind *in* der Veränderung, aber sie verändern sich nicht; sie sind notwendig etwas anderes als die Veränderung.) Wenn wir das zeitliche Dasein (den Menschen-in-der-Welt) durch eine Linie symbolisieren, müssen wir den Begriff durch einen *einzelnen* Punkt *auf* dieser Linie darstellen: dieser Punkt ist wesentlich ein *anderer* als die anderen Punkte der Linie (Abb. 1). Nun *bezieht* sich aber für Plato der Begriff auf etwas *anderes* als sich selbst. (In diesem Punkt hat Plato an Parmenides-Spinoza Kritik geübt; Hegel aber seinerseits an Plato und all den anderen Philosophen: für ihn, wie für Parmenides-Spinoza, *bezieht* sich der Begriff auf nichts, außer auf sich selbst.) Da der Begriff jedoch ewig ist, muß er sich auf die *Ewigkeit* beziehen, sagt Plato. (Aristoteles schließt sich ihm an; Kant hingegen widerspricht dem und sagt, daß der ewige Begriff sich auf die Zeit bezieht.) Aber, sagt Plato, die Ewigkeit kann nur *außerhalb* der Zeit sein (was von Aristoteles geleugnet wird, der die Ewigkeit *in* der Zeit entdeckt.) Wir können also unser Schema in der durch die Abbildung 2 angegebenen Weise vervollständigen.

Gehen wir weiter! Das Auftauchen der Begriffe und selbst *des* Begriffs im Dasein ist keine einmalige Erscheinung. Jedenfalls kann der Begriff in jedem beliebigen Augenblick der Zeit auftauchen. Die Linie, die das Dasein symbolisiert, enthält darum *mehrere* einzelne Punkte (Abb. 3). Nun ist aber per definitionem die Ewigkeit, d. h. die Wesenheit, auf die sich der Begriff bezieht, immer die *selbe* und die *Beziehung* des Begriffs zu dieser Wesenheit ist auch immer die *selbe.* Also in *jedem* Augenblick der Zeit (des Daseins des Menschen-in-der-Welt) ist die *selbe* Beziehung zu ein und der *selben* außerzeitlichen Größe möglich. Wenn wir die Auffassung Platos symbolisieren wollen, müssen wir also unser Schema in der durch die Abbildung 4 angegebenen Weise vervollständigen.

Wir stoßen so auf das Schema der Metaphysik des *Timaios:* eine kreisförmige Zeit, deren (und dessen, was als zeitlich *in* der Zeit ist) Kreisförmigkeit bestimmt wird durch die *Beziehung* dessen, was *in* der Zeit ist, auf das, was *außerhalb* der Zeit ist. Und zu gleicher Zeit stoßen wir auf jenen berühmten „Mittelpunkt", den eine christliche Theologie – d. h., nach meiner Auffassung, eine Variante des Platonismus –notwendig in den Hegelschen Kreis einführen muß, der das absolute oder kreisförmige Wissen symbolisiert. Der gezeichnete Kreis

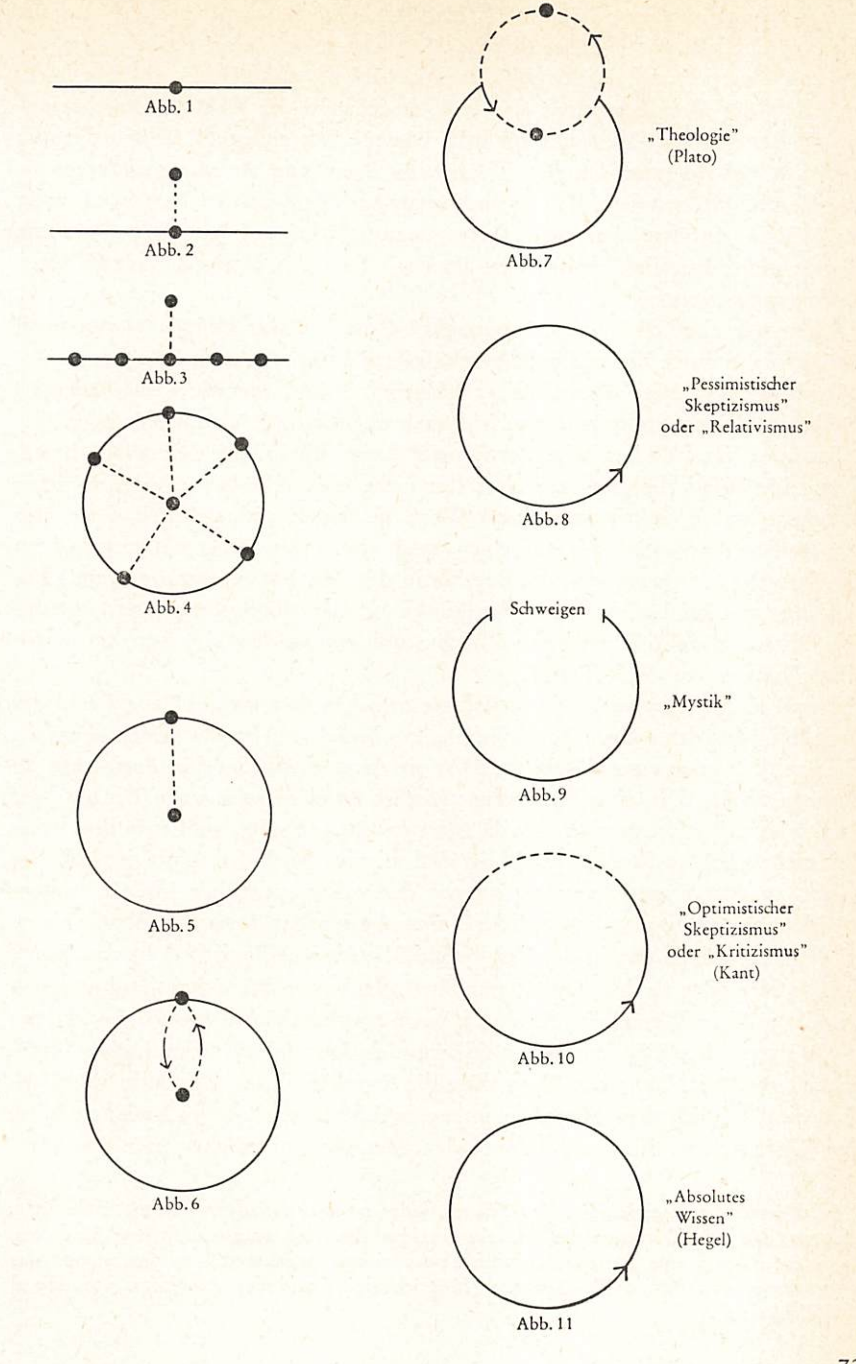


Abb. 1

Abb. 2

Abb. 3

Abb. 4

Abb. 5

Abb. 6

Abb. 7

Abb. 8

Abb. 9

Abb. 10

Abb. 11

kann natürlich die *Totalität* des *Wissens* symbolisieren, und zwar ebenso des Wissens, das sich auf den (zeitlichen) Menschen-in-der-Welt bezieht, wie des Wissens, das sich auf das bezieht, was *außerhalb* dieses Wissens liegt, d. h. außerhalb des *Menschen*-der-in-der-Welt-da-ist, und der *Welt*-die-den-daseienden (d. h. zeitlichen)-Menschen-umfaßt. Diesen „Mittelpunkt" (der notwendig auftaucht, sobald man den Begriff als eine *Beziehung* zu etwas *anderem* als dem Begriff interpretiert, d. h., sobald man das Element der *Transzendenz* in das Wissen einführt) hat man Gott genannt. Übrigens hat dies theistische Schema nichts spezifisch christliches, denn wir haben es ja aus der platonischen Auffassung gewonnen*.

Sagen wir also, daß der „Mittelpunkt" Gott ist. Wir können es tun, weil für Plato das durch diesen Punkt symbolisierte ἓν ἀγαθόν auch θεός ist.

Doch der Name ist nebensächlich. Sehen wir lieber, was die Sache bedeutet! Zu diesem Zweck wollen wir die Zeichnung abändern, d. h. präzisieren.

Zunächst vereinfachen wir: der Begriff *kann* sich in der Zeit wiederholen, aber seine Wiederholung verändert ihn nicht, sie verändert auch nicht seine Beziehung zur Ewigkeit; mit einem Wort, sie ändert nichts. Wir können also alle Radien des Kreises bis auf einen weglassen (Abb. 5) bis auf einen, denn die Tatsache der Gegenwart des Begriffs in der Zeit hat eine grundlegende Bedeutung; nun symbolisiert aber der Punkt auf dem Kreisumfang das *menschliche* Wissen, das sich in der Zeit vollzieht; und jetzt wollen wir sehen, was durch diesen Radius symbolisiert wird.

Der Radius symbolisiert die *Beziehung* zwischen dem ewigen Begriff und der Ewigkeit oder der ewigen Wesenheit; diese Beziehung ist also selbst ebenfalls nicht-zeitlich oder ewig. Gleichwohl ist sie ganz eindeutig eine *Beziehung* im strengen Sinne, d. h. eine Beziehung zwischen zwei *verschiedenen* Dingen; der Radius ist daher, wenn man so will, *ausgedehnt* (im Raum, weil es in ihm keine Zeit mehr gibt), und so war es richtig, daß wir ihn durch eine Linie symbolisiert haben (punktiert gezeichnet, um sie von der vollen, zeitlichen Linie zu unterscheiden). Allerdings ist die fragliche Linie unbestreitbar *doppelt* (Abb. 6): einerseits *erhebt* sich ja der in-der-Zeit-befindliche-(ewige)-Begriff, d. h. das Wort, durch seinen *Sinn* zu der durch diesen Sinn offenbarten Wesenheit, und andererseits ist es diese Wesenheit, die durch den *Sinn* zum Worte *herabsteigt*, das sie so als eigentliches *Wort* aus seiner sich wandelnden tonhaften, lauthaften Wirklichkeit *erschafft*. Ohne das Wort wäre die Ewigkeit in der Zeit nicht *repräsentiert* und folglich dem Menschen unzugänglich. Und ohne die Ewigkeit hätte das Wort keinen Sinn und könnte den Menschen nicht über Zeit und Ver-

* Allgemein gesagt, ist dies das Schema jedes *monotheistischen* Wissens, d. h. jedes Wissens, das eine *Transzendenz* und ein einziges Transzendentes anerkennt. Und man kann sagen, daß jede Philosophie eine Transzendenz anerkennt – ausgenommen der *Akosmismus* von Parmenides-Spinoza (Möglichkeit 1) und der *Atheismus* von Hegel (Möglichkeit 3).

änderung erheben, gäbe es also keine *Wahrheit* für den Menschen. (Oder, um als Beispiel für *den* Begriff *einen* Begriff zu gebrauchen: das *Wort* „Hund" offenbart das *Wesen* des Hundes, und ohne dieses Wort würde dieses Wesen dem Menschen nicht offenbart werden; aber den Sinn des Wortes verwirklicht das Wesen Hund; der *Hund* ermöglicht es, das *Wort* „Hund" zu einem *Urteil* zu entwickeln – etwa: „Der Hund ist ein vierfüßiges behaartes Tier, usw."). Allgemein gesagt: man geht vom Wort zur Sache, und man kehrt von der Sache zum Wort zurück. Nur diese *doppelte* Beziehung begründet die *Wahrheit* oder das Offenbarwerden der Wirklichkeit, d. h. den *Begriff* im eigentlichen Sinne. Und andererseits *erschöpft* diese doppelte Beziehung die Wahrheit oder den Begriff: der (ewige) Begriff bezieht sich nur auf die Ewigkeit, und die Ewigkeit offenbart sich ausschließlich durch den Begriff. Wiewohl sie in der Zeit sind, sind sie also ohne Beziehungen zur Zeit und zum Zeitlichen. Die doppelte oder *kreisförmige* Beziehung des (ewigen) Begriffes und der Ewigkeit *schneidet* also den zeitlichen Kreis. Die Veränderung als Veränderung bleibt dem Begriff unerreichbar. Anders ausgedrückt, es gibt keine Wahrheit im Zeitlichen: weder vor dem Begriff noch nach ihm. Durch den Begriff kann man sich aus dem Zeitlichen zur Ewigkeit erheben; und man kann anschließend in das Zeitliche zurückfallen. Doch nach dem Sturz ist man genau der selbe, der man vorher gewesen ist. Um im Begriff, d. h. in der Wahrheit zu leben, muß man *außerhalb* der Zeit in dem *ewigen* Kreise leben. Anders ausgedrückt: wiewohl der ewige Kreis des *absoluten* Wissens in der Zeit ist, ist er ohne Beziehung zur Zeit, und die *Gesamtheit* des Wissens ist *absolut* nur in dem Maße, in dem sie einen *ewigen* Kreis einschließt, der sich *einzig* auf die Ewigkeit bezieht. Darum müssen wir uns die platonische Auffassung des absoluten Wissens in der durch die Abbildung 7 angegebenen Weise vorstellen. Anders ausgedrückt, wir stoßen auf das Schema des theo-logischen Wissens. (Der Kreis mit einem Punkt in der Mitte war nur eine einfache zeichnerische Abwandlung dieses Schemas.)

Man sieht also, daß der Unterschied zwischen dem theologischen System und dem Hegelschen atheistischen System sehr tief geht. In metaphysischer Sprache kann man sagen, daß ein theistisches System im eigentlichen Sinne, d. h. ein unverhohlen transzendentes und monotheistisches System vorliegt, wenn man den Begriff (d. h. das absolute Wissen) als eine *ewige* Wesenheit definiert, die sich auf die *Ewigkeit* bezieht, welch letztere als *außerhalb* der Zeit liegend angenommen wird.

Sehen wir zu, was das für die zeitliche Welt der Erscheinungen bedeutet. Die Erkenntnis dieser Welt (und des Menschen, der darin lebt) wird durch den großen Kreis symbolisiert. Lassen wir also den kleinen Kreis des ewigen Begriffes weg (Abb. 8). Dann sind zwei Interpretationen möglich. ERSTENS kann man sagen, daß der Bogen feste, endgültige, unüberschreitbare Grenzen

hat (Abb. 9). Damit finden wir das Schema des Wissens, das ich „Mystik“ im umfassenden Sinne des Wortes nenne. Wenn man Gott in einem gegebenen theologischen System wegläßt, kann man also zu einem mystischen System kommen, in welchem man von allem sprechen kann außer von Gott, der wesentlich unsagbar bleibt. Und wenn man radikal ist, dann wird man sagen, daß man von Gott nicht einmal sagen kann, daß er Gott *ist;* man kann allerhöchstens sagen, daß er unsagbar ist. Und das unsagbare Sein kann sich durch alles offenbaren, was man nur will: durch die „Ekstase“, durch die Musik usw. – bloß nicht durch das Wort*.

Doch in bezug auf die anderen Dinge, d. h. die zeitlichen Wesenheiten, kann man *alles* sagen. Mit anderen Worten, das auf sie bezügliche Wissen kann im Prinzip *total* und endgültig sein; da die Zeit *begrenzt* ist, kann man sie und ihren Inhalt durch die Rede *erschöpfen.* Wenn man freilich *alles* sagt, was von der zeitlichen (weltlichen und menschlichen) Wirklichkeit gesagt werden kann, so erreicht man ihre *Grenze,* d. h. man sieht, daß sie ein *Jenseits* hat. Gewiß kann man von diesem Jenseits nichts *sagen,* doch die Feststellung seiner *Gegenwart* beweist, daß man sich mit der *Rede* nicht begnügen kann, nicht einmal mit der „totalen“ Rede. Man sieht sich genötigt, sie mit einem *Schweigen* zu übertreffen – einem „mystischen“, „ekstatischen“, „algorithmischen“, „tonhaften“ oder anderen Schweigen.

ZWEITENS kann man sagen, daß nach dem Weglassen des kleinen Kreises, der den Begriff symbolisiert, der Bogen des großen Kreises ohne Grenzen ist (seine beiden „letzten“ Punkte befanden sich auf dem kleinen Kreise, den wir entfernt haben): Abbildung 8. In diesem Falle hat man das Schema des skeptischen oder relativistischen Wissens, d. h. das Schema der Abwesenheit des wahren Wissens im strengen Sinne des Wortes. Das Wissen bezieht sich auf die Zeit, d. h. auf die Veränderung. Aber weil die Zeit jetzt ohne Grenzen ist, kommt die Veränderung nie zum Stillstand. Es gibt also kein ewiges oder endgültiges Wissen: es gibt keine episteme, es gibt nur die doxa. Übrigens kann man selbst in diesem Falle sagen, daß der Kreis geschlossen ist. Man setzt dann das Ideal des Hegelschen absoluten, d. h. kreisförmigen Wissens (vgl. Abb. 11). Doch dies Ideal bleibt für immer ein Ideal: der Kreis des wirklichen Wissens ist niemals effektiv geschlossen (Abb. 10). Damit haben wir die optimistische Form des Skeptizismus, des Skeptizismus des ewigen „Warum“, des Menschentums, das „stets hinzulernt“, das ohne Unterlaß wie ein einzelner Mensch nach einem Ziele unterwegs ist, welches es niemals erreicht. Das ist auch die „ewige Aufgabe“ des Kantischen Kritizismus. Übrigens ist in den zwei Varianten des skeptischen Wissens die Philosophie als effektiv zur Weisheit *führender* Weg natürlich ein unmögliches Ding.

* Bei Plato ist die „mystische“ Tendenz sehr ausgeprägt: das ἕν ἀγαθόν „offenbart“ sich in einem und durch ein *schweigendes* Betrachten.

Wenn man umgekehrt in ein gegebenes „mystisches" oder „skeptisches" System den *ewigen* Begriff einführt, d. h. die redehafte *Wahrheit,* so erhält man stets ein *theo*-logisches System, selbst wenn der Begriff Gott nicht ausdrücklich darin vorkommt. Denn in diesem Falle würde die Wahrheit notwendig ein Sein offenbaren, das sich *außerhalb* der Zeit, d. h. außerhalb der Welt und des Menschen befindet.

Was bedeutet aber das *theologische* (nicht mystische oder skeptische) System für die Erkenntnis der zeitlichen Welt?

Prinzipiell kann man von der Welt und vom Menschen *alles* sagen; das sich darauf beziehende Wissen ist *total.* Das auf die Zeit und aufs Zeitliche bezügliche Wissen bleibt jedoch relativ – es ist eine *doxa.* Nur wenn man das Zeitliche in seiner Gesamtheit auf das *ewige* Wissen bezieht, das auf die Ewigkeit bezogen ist, kann man von diesem Zeitlichen etwas *Endgültiges* sagen.

NEHMEN WIR DIE WELT. In der theologischen Sprache im strengen Sinne des Wortes muß man sagen, daß die Ereignisse in der Welt ebenso wie die Welt selbst kontingent sind: es gibt daher kein auf sie bezügliches absolutes *Wissen.* Aber wenn wir den unmöglichen Fall setzen, daß man die Vorsätze *Gottes* und *seinen* schöpferischen Willen kennte, dann könnte man zu einer wirklichen *Wissenschaft* von der Welt gelangen. In symbolischer theologischer Sprache kann man das so ausdrücken, daß es nur insoweit auf die Welt bezügliche *Wissenschaft* gibt, als diese Welt *geometrische* Elemente enthält. Kant hat uns ja gezeigt, daß man zur Umwandlung des Algorithmus in *Rede* ihn entweder auf die Zeit oder auf den Raum beziehen muß. Da es hier per definitionem ausgeschlossen ist, ihn auf die Zeit zu beziehen, kann man ihn nur auf den Raum beziehen (der in dieser Auffassung ein Raum *außerhalb* der Zeit ist). In der Tat kann man von Geometrie *sprechen:* – „der Kreis" ist auch ein *Wort,* das einen Sinn hat (und man kann *sagen,* was er ist), im Gegensatz zu einem nichtverräumlichten Integral beispielsweise, das man nur durch einen Algorithmus *ausdrücken* kann. Das theologische System kann also eine reale *Geometrie* erzeugen, d. h. eine *geometrische* Physik und nichts anderes. Nun kann uns diese Physik zwar sagen, daß die Erde *rund* ist, aber sie kann uns nichts sagen, warum sie Gegenstände anzieht (weil die Anziehungskraft, wie jede Kraft, ein nicht allein räumliches, sondern auch noch wesentlich zeitliches Phänomen ist); und mithin kann sie nicht sagen, was die Erde als *Erde* ist – als Planet, auf dem die Bäume wachsen und der Mensch lebt.

IN BEZUG AUF DEN MENSCHEN selbst gilt das gleiche. Es gibt eine ihn betreffende wirkliche *Wissenschaft* nur insoweit, als er auf die *Ewigkeit* bezogen ist. Ich kann die Existenz *Gottes beweisen:* sie ist eine ewige Wahrheit. Aber ich kann nicht mit gleichem Recht *meine* Existenz beweisen, es sei denn, ich fasse mich als eine *ewige* Idee in Gott auf. Von mir in meiner zeitlichen oder weltlichen Existenz kann ich nichts wissen. Und mehr noch: eben das auf die

Ewigkeit bezogene absolute Wissen macht ein relatives oder zeitliches *absolutes* Wissen *unmöglich*. Nehmen wir z. B. die christliche Theologie: die Tatsache, auf die es dem Christen wahrhaft ankommt, ist, zu wissen, ob er infolge seiner weltlichen, zeitlichen Existenz gerettet oder verdammt wird. Nun zeigt aber die Analyse des Gott offenbarenden ewigen Begriffes, daß man das niemals wissen kann. Wenn der Christ nicht „mystisch" werden und vollständig auf die Rede verzichten will, muß er notwendig in bezug auf seine zeitliche Existenz *skeptisch* sein. Er kann tun, was er will – nie wird er die *Gewißheit* erlangen, gut zu handeln*.

Kurz, im theologischen System gibt es ein *absolutes* Wissen im und durch das *Bewußtsein*, aber es gibt kein absolutes Wissen im und durch das *Selbst*-Bewußtsein.

Schließlich kann man das theologische System unter seinem anthropologischen Aspekt darstellen und erklären, was in ihm die Idee der menschlichen *Freiheit* bedeutet (d. h. die Idee des Menschen selbst, weil der Mensch ohne Freiheit nur ein Tier ist). Eine Definition der Freiheit erübrigt sich hier**. Wir haben alle, wie man zu sagen pflegt, „eine Idee davon, was das ist" – selbst wenn wir die Freiheit nicht zu *definieren* wissen. Und diese „Idee", die wir von ihr haben, reicht aus, um folgendes zu sagen.

Der freie Akt liegt sozusagen *außerhalb* der Linie der zeitlichen Entwicklung. Das *hic et nunc*, dargestellt durch einen Punkt auf dieser Linie, wird *determiniert, fixiert, definiert* durch die Vergangenheit, die durch es hindurch auch die Zukunft determiniert. Das *hic et nunc* des freien Aktes hingegen ist *unerklärbar* von seiner Vergangenheit her, es wird durch sie nicht fixiert oder determiniert. Das mit Freiheit begabte Wesen muß, wiewohl im Zeit-Raum befindlich, sich vom *hic et nunc loslösen*, sich *über es erheben*, in Beziehung auf es *Stellung* nehmen können. Aber der freie Akt bezieht sich auf das *hic et nunc*: er vollzieht sich unter gegebenen determinierten Bedingungen. Das heißt: der *Inhalt* des *hic et nunc* muß *bewahrt* und zugleich vom *hic et nunc losgelöst* werden. Was nun aber den Inhalt einer Wahrnehmung fortbestehen läßt und ihn zugleich vom *hic et nunc* der Empfindung loslöst, ist eben der Begriff oder das Wort-das-einen-Sinn-hat. (Dieser *Tisch* ist an das *hic et nunc* gebunden; aber der *Sinn* der *Worte* „dieser Tisch" ist überall und immer.) Und darum ist alle Welt darin einig, daß allein ein *sprechendes* Wesen frei sein kann***.

* Aber der Christ nimmt an, daß die Entscheidung Gottes der menschlichen Vernunft angemessen ist.

** In Wirklichkeit hat dieses Wort entweder keinen Sinn, oder es ist die *Negativität*, von der Hegel *spricht*, und die ein Descartes und ein Kant im Blick haben, ohne ausdrücklich von ihr zu sprechen. Doch darauf kommt es hier wenig an.

*** Hegel kehrt allerdings diese Behauptung um und sagt, daß allein ein freies Wesen sprechen kann; aber auch er erhält die enge Verbindung zwischen der Sprache und der Freiheit aufrecht.

Was Plato betrifft, der die Tugend für lehrbar hält – und zwar für lehrbar durch die Dialektik, d. h. durch die Rede –, so ist es offenkundig, daß für ihn der freie Akt die gleiche Natur hat wie der Akt der begrifflichen Erkenntnis: für ihn sind dies nur zwei sich ergänzende Aspekte ein und derselben Sache.

Nun ist aber für Plato der Begriff (1.) *ewig*, und (2.) *bezieht* er sich auf die Ewigkeit, die (3.) *außerhalb* der Zeit ist. Wenn man diese Definition des Begriffs auf den freien Akt anwendet, so kommt man also zu folgendem Resultat:

Wie der Begriff sich nicht auf die zeitliche Wirklichkeit bezieht, in der die *doxa* herrscht, so ist auch der freie Akt in *dieser* Wirklichkeit unmöglich. Im und durch den freien Akt bezieht sich der Mensch auf etwas, was *außerhalb* der Zeit liegt. Das heißt, wie Plato in seinem bekannten Mythos sagt: die Seele *wählt* ihre Bestimmung *vor* ihrer Geburt. Es gibt zwar *Wahl* und damit *Freiheit*, aber diese Wahl vollzieht sich *außerhalb* der zeitlichen Existenz, die in ihrer Entwicklung absolut *determiniert* ist. Plato nimmt in seinem Mythos die Idee der Seelenwanderung auf: die erste Wahl kann wiederholt werden, und eine Wahl unterscheidet sich von der anderen. Doch im Grunde paßt diese Hypothese schlecht in das ganze platonische System, wo es im Nicht-Zeitlichen keine Variationen gibt. So gelangt man ziemlich bald zu der (gnostischen oder christlichen) Konzeption einer einzigen Wahl, die durch die Beziehung zwischen der außer-zeitlichen Ewigkeit (oder Gott) und dem freien agens festgelegt ist. Das ist die Idee des Engels, der sich ein für allemal, und außerhalb der Zeit im eigentlichen Sinne, für oder wider Gott entscheidet, um „tugendhafter" Engel oder für immer „gefallener" Engel, d. h. Teufel zu werden*.

Allgemein gesagt, gelingt es dieser ganzen Konzeption nicht, die *zeitliche* Existenz als *solche*, d. h. als Geschichte zu erklären. Die Geschichte ist hier immer eine Komödie und nicht eine Tragödie: das Tragische liegt vor oder nach, in jedem Falle außerhalb des zeitlichen Lebens; dieses Leben selbst realisiert ein vorweg festgelegtes Programm und hat darum für sich genommen weder Sinn noch Wert.

Abschließend kann man sagen: Jedes System des *theo*-logischen absoluten Wissens sieht in dem Begriff eine *ewige* Wesenheit, die sich auf die Ewigkeit *bezieht*. Und umgekehrt läuft eine *solche* Auffassung vom Begriff, wenn sie erst einmal entwickelt ist, notwendig auf ein *theo*-logisches Wissen hinaus. Wenn die Ewigkeit, wie bei Plato, *außerhalb* der Zeit liegt, so ist das System

* Diese Idee kommt auch im Dogma von der Erbsünde zum Vorschein: in Adam entscheidet sich der ursprünglich heile Mensch ein für allemal. Der Akt ist hier in der Zeit; aber er *bezieht* sich nicht auf die Zeit; er bezieht sich auf das *ewige* Gebot *Gottes*, wobei dieser Gott *außerhalb* der Zeit ist. Was die Freiheit des Menschen im eigentlichen Sinne angeht, so ist sie der Stein des Anstoßes für jede Theologie, und insbesondere für die christliche. Selbst wenn die göttliche Erwählung als Zusammenwirken mit dem Menschen angesehen wird (was schon ziemlich „häretisch" ist), werden die menschlichen Akte von Gott in Bausch und Boden beurteilt, so daß die Freiheit ein einmaliger Akt bleibt, der außerhalb der Zeit liegt und sich auf die Ewigkeit bezieht.

streng *mono*-theistisch und radikal von der *Transzendenz* beherrscht: das Sein Gottes ist *wesentlich* anders als das Sein dessen, der davon spricht; und dieses göttliche Sein ist absolut eines und einzig, d. h., ewig mit sich selbst identisch und schließt so jede Veränderung aus.

In bezug auf die natürliche Welt führt dieses System zu einer rein *geometrischen* Theorie, die allenfalls mit der Idee der völlig unkörperlichen „Bewegung" arbeiten kann (wie Descartes es tut), jedoch nicht mit der Vorstellung der Kraft: dies System läßt eine Kinematik oder Phoronomie zu, schließt aber die Dynamik aus. Somit erklärt es nicht die biologischen Phänomene, für die die Zeit *konstitutiv* ist. Und in bezug auf die menschliche Welt erklärt dieses System zur Not das „engelhafte" Dasein, beraubt jedoch das geschichtliche Leben, d. h. das *zeitliche* Dasein des Menschen, jeder Art von Sinn und Wert.

Ich habe ziemlich ausführlich die Platonische Konzeption erörtert, die der Möglichkeit II, 1, a entspricht.

Gehen wir jetzt zu Aristoteles über, d. h. zur Möglichkeit II, 1, b.

Aristoteles hat die Schwierigkeiten Platos bemerkt und gleichzeitig eine große Entdeckung gemacht.

Genau wie Plato definiert auch Aristoteles den Begriff als ewig. Das heißt, er definiert ihn als eine Beziehung zu etwas anderem, und dies andere ist für ihn, wie für Plato, nicht die Zeit, sondern die Ewigkeit. (Es gibt *episteme* nur im Kosmos, wo es Ideen gibt, d. h. ewige Wesenheiten, die die Ewigkeit als *topos* haben.) Doch Aristoteles hat etwas gesehen, was Plato anscheinend nicht gesehen hat, daß nämlich die Ewigkeit nicht *außerhalb* der Zeit ist, sondern *in* ihr. Zumindest gibt es Ewiges in der Zeit.

Platos Gedankengang war ja folgender: Alle wirklichen Hunde verändern sich; der Begriff „Hund" bleibt hingegen mit sich selbst identisch; er muß sich also auf eine Ewigkeit beziehen, die sich außerhalb der wirklichen Hunde, d. h. außerhalb der Zeit befindet. (Diese Ewigkeit ist die „Idee" des Hundes und folglich letzten Endes die Idee der Ideen.) Darauf antwortete Aristoteles: Gewiß, der Begriff „Hund" bezieht sich auf die Ewigkeit; aber die Ewigkeit besteht *in* der Zeit; denn wenn auch *die* wirklichen Hunde sich verändern, so verändert sich doch *der* wirkliche Hund, d. h. die *Gattung* „Hund" nicht. Da die Gattung *ewig* ist, wiewohl sie *in die* Zeit fällt, kann man den Begriff auf die Ewigkeit *in* der Zeit beziehen. Es gibt also ein auf die zeitliche Welt bezügliches absolutes Wissen, insoweit diese Welt die Ewigkeit einschließt. Mit anderen Worten, Plato hat vergessen, daß es in dem Fluß des Heraklit immerwährende Strudel gibt. Das sind zunächst die Tiere und die Pflanzen. Die ewige oder unverrückbare Achse der „Strudel" ist das Telos oder die Entelechie; und eben diese Entelechie taucht in Beziehung zum Begriff als die Idee des „Strudels" auf. Aber es gibt da auch die Planeten und schließlich den Kosmos. Ari-

stoteles sagt also: die Zeit selbst ist *ewig*. Sie ist kreisförmig*, aber der Kreis wird ewig aufs neue durchlaufen**.

Der Kosmos hat also die gleiche Struktur wie das Tier. So liefert das Aristotelische System eine Erklärung des Lebens und eine biologistische Weltanschauung.

Theologisch gesprochen, entspricht die Konzeption, die den ewigen Begriff auf die Ewigkeit *in* der Zeit bezieht, dem *Polytheismus*. Gewiß ist Aristoteles zu weit entfernt von der totemistischen Mentalität, als daß er behaupten würde, die Tiere und Pflanzen seien Götter. Doch wenn er sagt, daß die Planeten Götter sind, dann befindet er sich viel stärker mit seinem System im Einklang als Plato. Aber letzten Endes ist der Unterschied nicht sehr erheblich: ob Mono- oder Polytheismus, in beiden Fällen handelt es sich um ein *theologisches* Wissen. Die kosmische Umdrehung wiederholt sich ewig; und einzig weil es eine *ewige* Wiederholung gibt, gibt es ein auf den Kosmos bezügliches absolutes Wissen. Nun ist es aber ein und die selbe Ewigkeit, die sich in der und durch die ewige Wiederkehr der Zeit manifestiert. Mit anderen Worten, es gibt einen höchsten Gott, Gott im eigentlichen Sinne, der den Kosmos in seiner Identität erhält und so das begriffliche Wissen ermöglicht. Und wiewohl diese göttliche Ewigkeit sich durch den Lauf der Zeit manifestiert, unterscheidet sie sich wesentlich von all dem, was *in* der Zeit ist. Der Mensch kann zur Not auch von sich selbst sprechen, insofern er Gattung ist, wenn er von Gott spricht. Aber das ändert nichts daran, daß zwischen ihm, insofern er geschichtliches Individuum ist, und dem ewigen Gott, von dem er spricht, der Unterschied *wesentlich* ist. Es handelt sich also wie bei Plato noch um ein absolutes Wissen des Bewußtseins und nicht des Selbst-Bewußtseins. (Denn die Gattung hat kein Selbst-Bewußtsein, kein Selbst; sie sagt höchstens „wir", aber keinesfalls „ich".)

Das aristotelische System erklärt also das biologische Dasein des Menschen, aber nicht sein wirklich menschliches, d. h. geschichtliches Dasein. Das sieht man noch besser, wenn man auf die anthropologische Ebene übergeht, d. h. wenn man das Problem der *Freiheit* aufwirft.

Gewiß, Aristoteles spricht von Freiheit. Doch alle Welt spricht von Freiheit – selbst Spinoza! Aber wenn man nicht mit Worten spielt, wenn man die wahre Vorstellung der Freiheit im Blick hat (ausgeführt in der Hegelschen Auffassung, wie sie in der PhG formuliert ist), dann muß man sagen, daß das System des Aristoteles mit ihr unvereinbar ist. Es ist ja bekannt, daß dieses System per definitionem einen *schöpferischen Gott ausschließt*. (Per definitionem, denn Ewigkeit-in-der-Zeit bedeutet: *Ewigkeit* der Welt, *Wiederkehr*, und zwar *ewige* Wiederkehr.) Wo es nun aber keinen Raum für das schöpferische Handeln Gottes gibt, gibt es erst recht keinen Raum für das schöpfe-

* Wie bei Hegel.
** Während bei Hegel der Umlauf einmalig ist.

rische Handeln des Menschen: der Mensch erleidet die Geschichte, aber er erschafft sie nicht; er ist also in der Zeit nicht *frei.* In diesem Punkt geht Aristoteles nicht über Plato hinaus. Aber sein System ist noch unannehmbarer als das Platonische, denn es schließt sogar den freien *transzendenten* Akt aus. Denn wenn die Ewigkeit *in* der Zeit ist und der ewige Begriff sich auf die Ewigkeit *in* der Zeit bezieht, dann ist ja alle Möglichkeit ausgeschlossen, aus der Zeit herauszutreten. Man ist *außerhalb* der Zeit nur, wenn man *in* der Zeit ist. Ein zeitliches Dasein, das man außerhalb der Zeit *wählen* könnte, wäre begrifflich *unerkennbar,* weil es kein in der Zeit *ewiges* wäre, der Begriff sich aber nur auf eine *Ewigkeit* in der Zeit beziehen kann. Kurz: insoweit der Mensch sich verändert, ist er kein Wissender; und weil er kein *Wissender* ist, ist er (per definitionem) unfrei; und insoweit er ein *Wissender* ist, verändert er sich nicht und ist daher ebensowenig frei im normalen Sinne des Wortes.

Sowohl für Aristoteles wie für Plato kann es ja ein absolutes Wissen vom Menschen nur geben, wenn man den Menschen auf die Ewigkeit bezieht. Die individuelle Seele ist zu klein, um erkannt werden zu können, sagt Plato im „Staat": um sie zu erkennen, muß man sie im großen sehen, d. h., man muß das Gemeinwesen betrachten. Für Aristoteles ist nun aber der ewige Staat Platos nur eine Utopie; in Wirklichkeit verändern sich alle Staaten und gehen früher oder später unter; es gibt also kein politisches absolutes Wissen, das sich auf *eine* der möglichen Formen des Staates bezieht. Glücklicherweise gibt es aber einen geschlossenen Zyklus in der Umgestaltung der Staaten, der sich *ewig* wiederholt. Dieser Zyklus kann also *begrifflich* verstanden werden; und indem man von ihm spricht, kann man durch Begriffe die verschiedenen Staaten und den Menschen selbst erfassen. Gewiß! Doch wenn dem so ist, dann hat die Geschichte nichts zu tun mit dem, was wir heute „Geschichte" nennen; und in einer so verstandenen Geschichte ist der Mensch nichts weniger als frei.

Die Aristotelische Variante des Platonischen Systems erklärt also den Menschen als Lebewesen, indem sie die Geometrie durch die Biologie ersetzt, aber sie erklärt ihn nicht als geschichtliches und freies Individuum; sie erklärt ihn nicht einmal — wie es Plato tat — als gefallenen Engel.

Neben den großen Philosophien hat es immer mehr oder weniger barbarische oder barbarisierte Theorien gegeben. Man hat auch die Platonisch-Aristotelische Vorstellung des Begriffs barbarisiert: entweder durch eine vulgäre und absurde Bestreitung oder durch eine entstellende Übernahme.

Die *vulgäre Bestreitung* besteht darin, daß man sagt, der Begriff weit entfernt davon, ewig zu sein, sei ebenso zeitlich wie jede beliebige andere in der Zeit existierende Sache. Das ist unsere Möglichkeit 4, über die ich nicht spreche, weil sie selbst die *Idee* eines wahren oder wirklichen Wissens beseitigt. Das ist der Skeptizismus oder Relativismus, den Plato als „Sophistik", Kant als „Empiris-

mus“, und Husserl erst kürzlich als „Psychologismus“ kritisiert hat. Sprechen wir nicht weiter davon!

Sagen wir lieber ein paar Worte über die *entstellende Übernahme,* die nicht weniger, wenn auch nicht so *offensichtlich* absurd ist. Man nennt den Begriff weiterhin ewig – aber wiewohl ewig, ist er doch in der Zeit; das soll bedeuten, daß er sich auf das bezieht, was in der Zeit ist, d. h. aufs Zeitliche. (Nicht auf die Zeit, sondern auf das Zeitliche, d. h. auf das, was *in* der Zeit ist.) Und indem er sich darauf bezieht, bezieht er sich darauf in der Zeit, ist er – in der Zeit – *vor* dem Zeitlichen im eigentlichen Sinne. Das ist die bekannte Vorstellung vom *a priori* oder von den „eingeborenen Ideen“, die der Erfahrung vorausgehen.

Gegen diesen „Apriorismus“ (von Kant als „Dogmatismus“ bezeichnet) richtet sich der berühmte erste Satz der Einleitung zur „Kritik der reinen Vernunft“: es ist gar kein Zweifel, sagt Kant hier ungefähr, daß in der Zeit die Erfahrung, d. h. die „zeitliche“ (weltliche) Wirklichkeit, immer dem Begriff vorausgeht, der als *mein* Wissen in der Zeit auftaucht. Darüber ist ja auch kein Zweifel möglich. Der vulgäre Apriorismus geht von einer vorgeblichen Tatsache aus, nur um zu einer sowohl auf erkenntnistheoretischer wie auf anthropologischer Ebene (wo dann von dem berühmten „freien Willen“ die Rede ist) völlig unhaltbaren Konzeption zu gelangen. Man braucht diesen Apriorismus nur ein wenig zu entwickeln, um entweder beim Skeptizismus beziehungsweise beim Relativismus, oder bei Kant, oder aber schließlich wieder bei Plato und Aristoteles anzukommen.

Wie jeder Philosoph, der dieses Namens würdig ist, weiß Kant sehr wohl, daß man den Begriff weder als zeitlich definieren noch aufs Zeitliche beziehen kann (was übrigens auf das selbe hinausläuft). Für ihn ist der Begriff *ewig,* wie für Plato und Aristoteles. Weil er aber *ewig,* und nicht die *Ewigkeit* ist, muß der Begriff sich auf etwas *beziehen,* und zwar sich beziehen im strengen Sinne des Wortes, d. h. sich auf etwas *anderes* als sich selbst beziehen. Doch Kant hat die Schwierigkeiten gesehen, denen Plato und Aristoteles begegnet sind, als sie den ewigen Begriff auf die Ewigkeit bezogen, und hat die unerhörte Kühnheit besessen, ihn auf die Zeit zu beziehen (wohlgemerkt nicht auf das Zeitliche, d. h. auf das, was *in* der Zeit ist).

Die ganze Kantische Konzeption ist in dem berühmten Satze zusammengefaßt: „Gedanken ohne Inhalt sind leer; Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“ Doch bevor ich von dieser Kantischen Formel spreche, will ich mit wenigen Worten eine andere Lösung des Problems erwähnen, nämlich die Spinozistische.

Wie ich schon gesagt habe, ist Spinozas System die vollkommene Verkörperung des Absurden. (Deshalb empfindet man beim Versuch, sein Denken zu „realisieren“ – wie man heute gern sagt –, das gleiche Schwindelgefühl wie

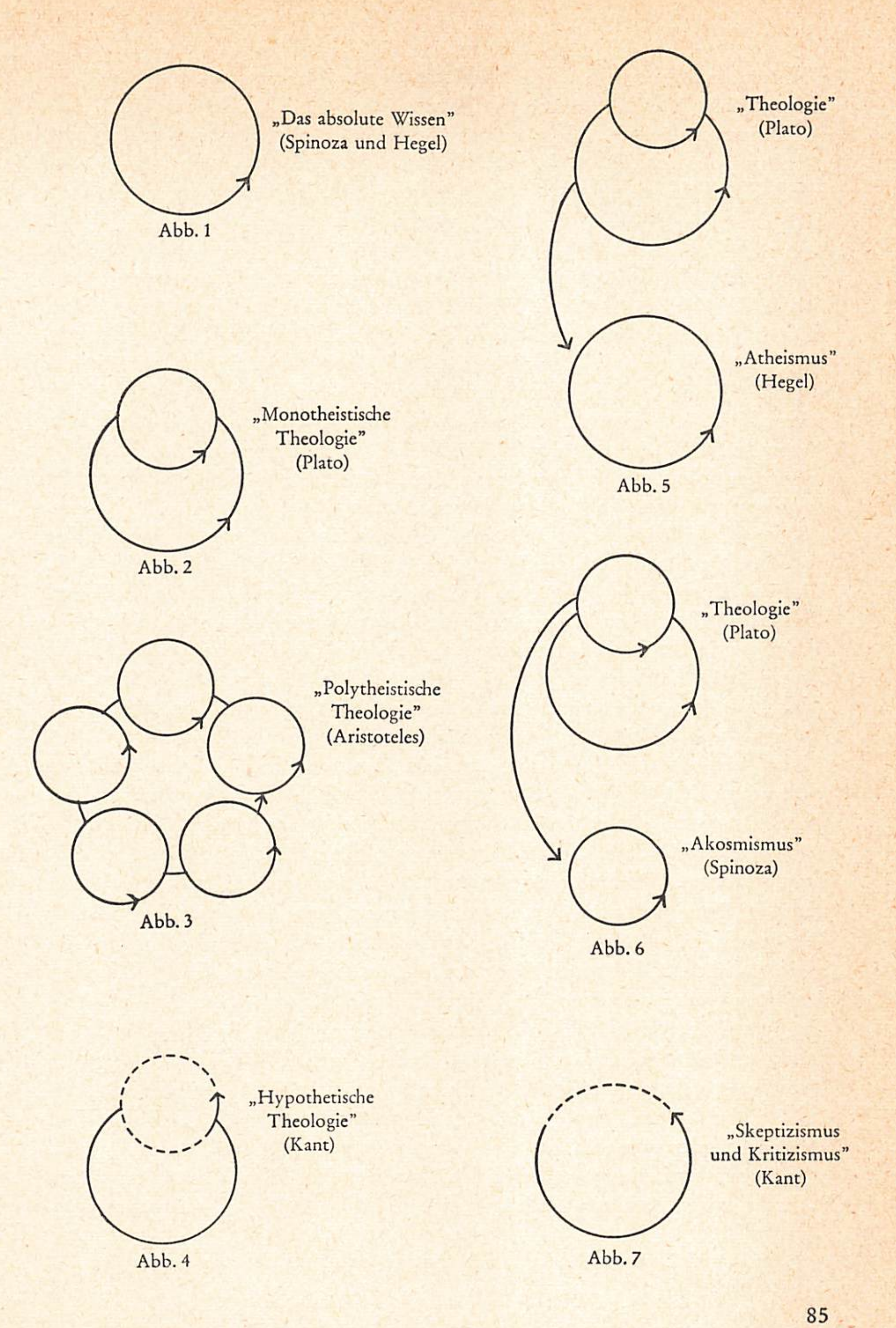
in Gegenwart eines Paradoxons der formalen Logik oder der Theorie der Ganzheiten.)

Höchst merkwürdig ist nun aber dies: der Irrtum oder die *absolute* Absurdität ist ebenso „kreisförmig" wie die Wahrheit und muß es sein. Daher muß das absolute Wissen Spinozas (und Parmenides') durch einen geschlossenen Kreis symbolisiert werden (natürlich ohne Mittelpunkt): Abbildung 1. Wenn Spinoza sagt, daß der Begriff die Ewigkeit *sei,* während Hegel behauptet, er *sei* die Zeit, so haben sie ja dies miteinander gemein, daß der Begriff keine *Beziehung* ist. (Oder, wenn man so will, daß er nur zu sich selbst in Beziehung steht.) Das Sein und das (begriffliche) Denken sind ein und die selbe Sache, sagte Parmenides. Das Denken (oder der Begriff) ist das Attribut der Substanz, die sich von ihrem Attribut nicht unterscheidet. In beiden Fällen, sowohl bei Parmenides-Spinoza als auch bei Hegel, gibt es daher keine „Reflexion" *über* das Sein. In beiden Fällen ist es das Sein *selbst,* das über sich selbst in und durch oder, besser noch, als Begriff reflektiert. Das absolute Wissen, das die Totalität des Seins reflektiert, ist also ebenso in sich geschlossen, ebenso „kreisförmig", wie das Sein selbst in seiner Totalität: es gibt nichts außerhalb dieses Wissens, wie es nichts außerhalb des Seins gibt. Doch ein wesentlicher Unterschied ist vorhanden: das Begriff-Sein von Parmenides-Spinoza ist *Ewigkeit,* während das Begriff-Sein von Hegel *Zeit* ist. Infolgedessen muß auch das spinozistische absolute Wissen die Ewigkeit *sein,* d. h. es muß die Zeit ausschließen. Anders ausgedrückt: man braucht nicht die Zeit, um es zu realisieren; die „Ethik" muß „in einem einzigen Augenblick" gedacht, geschrieben und gelesen werden. Und darin liegt ihre Absurdität. [Plotin allerdings akzeptiert diese Konsequenz.]

Auf diese Absurdität hat Plato schon in seinem „Parmenides" hingewiesen: Wenn das Sein wahrhaft eines wäre (oder genauer: das Eine), d. h. wenn es das Verschiedenartige, alles Verschiedenartige, und also alle Veränderung ausschlösse, d. h. wenn es die Ewigkeit wäre, die die Zeit *annuliert,* dann könnte man von ihm nicht *sprechen.* Die Rede hätte ja ebenso *eine* sein müssen wie das durch sie offenbarte Sein, und könnte daher nicht über das einzige Wort „eines" hinausgehen. Und selbst dann ... Denn im Grunde handelt es sich immer um die *Zeit.* Die Rede soll *zeitlos* sein – wenn der Mensch nun aber keine Zeit hat, kann er nicht einmal ein *einziges Wort* aussprechen. Wenn das Sein *eines* ist, oder, was auf das gleiche hinausläuft, wenn der Begriff die Ewigkeit *ist,* dann beschränkt sich das „absolute Wissen" für den Menschen auf das absolute Schweigen*.

Ich sage: „für den Menschen" – d. h. für das sprechende Wesen, das in der Zeit lebt, das Zeit zum Leben und zum Sprechen (d. h. zum Denken durch den Begriff) braucht. Nun hängt aber, wie wir gesehen haben, der Begriff *als*

* Plato akzeptiert das: das Eine ist unsagbar.


„Das absolute Wissen"
(Spinoza und Hegel)
Abb. 1
„Monotheistische
Theologie"
(Plato)
Abb. 2
„Polytheistische
Theologie"
(Aristoteles)
Abb. 3
„Hypothetische
Theologie"
(Kant)
Abb. 4
„Theologie"
(Plato)
„Atheismus"
(Hegel)
Abb. 5
„Theologie"
(Plato)
„Akosmismus"
(Spinoza)
Abb. 6
„Skeptizismus
und Kritizismus"
(Kant)
Abb. 7

solcher nicht notwendig mit der Zeit zusammen (oder zumindest scheint er es nicht zu tun). Das Universum der Begriffe oder der Ideen kann als ein Universum der *Rede* aufgefaßt werden: als eine ewige Rede, in der alle Elemente auf einmal da sind. [Eben das sagt Plotin.] Und es gibt ja (anscheinend) *nicht*-zeitliche Beziehungen zwischen den Begriffen: alle Theoreme des Euklid beispielsweise sind gleichzeitig in der Gesamtheit seiner Axiome da. [Und Plotin legt viel Wert auf diese Tatsache.] Es würde also eine nicht-zeitliche *Rede* geben*. Die *Idee* des Spinozistischen Systems ist also nicht absurd: sie ist ganz einfach die Idee des *absoluten* Wissens. Absurd ist, daß jenes System von einem *Menschen* erzeugt worden sein soll, der doch in Wirklichkeit *Zeit* gebraucht hat, um es herzustellen. [So gehört denn bei Plotin dieses System zum ewigen Geist.] Oder auch: das *System* kann außerhalb der Zeit da sein; aber es gibt keinen *Zugang* zu diesem System vom zeitlichen Dasein aus. (Das spinozistische System wäre die „Logik" Hegels, für die es keine zu ihr „führende" PhG gäbe und geben könnte, oder das System des Descartes ohne die Möglichkeit des Zugangs durch eine „Abhandlung über die Methode".)

Spinozas „Ethik" beruht auf einer Methode, über die man in *menschlicher* Sprache nicht berichten *kann.* Denn die „Ethik" erklärt alles, außer der Möglichkeit, daß ein in der Zeit lebender Mensch sie schreiben kann. Und während die PhG erklärt, warum die „Logik" in diesem Augenblick der Geschichte erscheint und nicht in jenem anderem, beweist die „Ethik" die Unmöglichkeit ihres eigenen Erscheinens in irgend einem *beliebigen* Augenblick. Kurz, die Ethik kann, *wenn sie wahr ist,* nur von Gott selbst geschrieben worden sein — und zwar wohlgemerkt: von einem nicht inkarnierten Gott.

Man kann also den Unterschied zwischen Spinoza und Hegel folgendermaßen formulieren: Hegel *wird* Gott, indem er die „Logik" denkt oder schreibt; oder, wenn man so will, indem er Gott wird, schreibt oder denkt er sie. Spinoza hingegen muß Gott von aller Ewigkeit *sein,* um seine „Ethik" schreiben oder denken zu können. Während aber nun ein Wesen, das Gott in der Zeit *wird,* nur unter der Voraussetzung „Gott" genannt werden kann, daß dieser Terminus als (übrigens korrekte) Metapher dient, ist das Wesen, das Gott seit jeher *ist,* Gott im eigentlichen und strengen Sinne des Wortes. Spinozist sein heißt also, Gott den Vater (übrigens ohne Sohn) faktisch durch Spinoza ersetzen, und dabei die Vorstellung der göttlichen Transzendenz in all ihrer Strenge aufrecht erhalten; es heißt, Spinoza zum transzendenten Gott erklären, der wohl zu den Menschen *spricht,* aber in seiner Eigenschaft als ewiger *Gott.* Und das ist natürlich der Gipfel der Absurdität: Spinoza ernst nehmen heißt faktisch, wahnsinnig sein (oder werden).

Spinoza identifiziert wie Hegel den Menschen (d. h. den Weisen) und Gott. Es hat also den Anschein, als könne man in beiden Fällen gleicherweise sagen,

* Wie es nach Descartes' treffender Bemerkung nicht-zeitliche Bewegungen gibt.

daß es entweder nichts anderes als Gott oder nichts anderes als den Menschen gibt. Nun sind in Wirklichkeit diese beiden Behauptungen aber nicht identisch, und während die erste von Spinoza akzeptiert wird, entspricht allein die zweite dem Denken Hegels. Das meint Hegel auch, wenn er sagt, daß das System Spinozas nicht ein Pan-theismus, sondern ein A-kosmismus ist: es ist das Universum oder die Gesamtheit des Seins beschränkt auf Gott allein, doch auf einen Gott ohne Welt und ohne Menschen. Das aber bedeutet, daß alles das, was Veränderung, Werden, Zeit ist, für die Wissenschaft nicht existiert. Denn wenn auch in Wirklichkeit davon in der „Ethik" die Rede ist, so weiß man doch nicht, wie oder warum diese Dinge dort auftauchen.

Unter Benutzung unserer symbolischen Kreise kann man also den Unterschied zwischen den Systemen von Hegel und Spinoza folgendermaßen darstellen:

Gehen wir vom Symbol für das theistische System aus. In seiner reinen Form ist es das System Platos. Aber es symbolisiert die „Möglichkeit 2" im allgemeinen (Abb. 2). Bei Aristoteles muß man mehrere kleine Kreise in den großen einfügen, um die Beziehung der Ewigkeit und der Zeit zu symbolisieren (Abb. 3); aber diese kleinen Kreise müßten sich eigentlich ineinanderschachteln; letzten Endes käme man dann wieder auf das Platonische Symbol mit einem einzelnen kleinen Kreis. (Das heißt: jeder wahrhaft kohärente Theismus ist Monotheismus.) Was Kant betrifft, so kann uns noch das gleiche Symbol dienen; aber man muß den kleinen Kreis punktiert darstellen, um zu zeigen, daß Kants Theologie bei ihm nur den Wert des „Als ob" hat (Abb. 4). Kurz, das Symbol des theistischen Systems ist für jedes System brauchbar, welches den Begriff als eine *ewige* Wesenheit in Beziehung auf *etwas anderes* als sie selbst definiert, wobei es nebensächlich ist, ob dies andere die Ewigkeit in der Zeit oder außerhalb der Zeit oder die Zeit selbst ist. Doch zurück zu Spinoza! Vom theistischen System ausgehend läßt Hegel den kleinen Kreis weg (der vorher schon von seinen Vorgängern zu einem Punkt reduziert worden war): Abb. 5. Spinoza hingegen läßt den großen Kreis weg: Abb. 6.

Das Symbol ist also in beiden Fällen das gleiche: ein homogener geschlossener Kreis. Und das ist wichtig. Denn wir sehen, daß es genügt zu bestreiten, daß der Begriff eine *Beziehung* zu etwas *anderem* als ihm selbst sei, um das Ideal des *absoluten*, d. h. des *kreisförmigen* Wissens zu setzen. Und wenn der Begriff sich auf eine *andere* Wirklichkeit bezieht, kann ein *isolierter* Begriff durch die Angleichung an diese autonome Wirklichkeit als wahr erwiesen werden. In diesem Falle gibt es bloß *partielle* Evidenzen bzw. Wahrheiten. Aber wenn der Begriff das offenbarte Sein selbst *ist*, kann er sich nur durch sich selbst als wahr erweisen. Der Beweis selbst unterscheidet sich nicht mehr von *dem*, was bewiesen werden soll. Und das bedeutet, daß die Wahrheit ein „System" ist, wie Hegel sagt. Das Wort „System" findet sich zwar nicht bei Spinoza, doch die Sache ist da. Abgesehen von Parmenides ist er der einzige Philosoph, der

begriffen hat, daß das Prinzip des „alles oder nichts" für das Wissen gilt: entweder weiß man *alles*, oder aber man *weiß* nichts: denn nur dann, wenn man erkennt, daß man *alles* weiß, begreift man, daß man *wirklich* etwas weiß. Und darum ist das Studium Spinozas so instruktiv, trotz der *Absurdität* seines Standpunktes. Spinoza setzt die Idee des *totalen*, „systematischen" und „kreisförmigen" Wissens. Allerdings ist *sein* System *in der Zeit unmöglich*. Und Hegels ganzes Bemühen besteht darin, ein spinozistisches System zu schaffen, das durch einen in einer *geschichtlichen* Welt lebenden Menschen geschrieben werden kann. Deshalb identifiziert Hegel den Begriff nicht mit der Ewigkeit, sondern mit der Zeit, wiewohl er mit Spinoza annimmt, daß der Begriff keine *Beziehung* ist. (Siehe dazu die Vorrede der PhG, S. 19 und folgende.)

Wir werden weiter unten sehen, was das bedeutet. Im Augenblick will ich nur noch einmal unterstreichen, daß die Symbole der beiden Systeme identisch sind. Sie unterscheiden sich nur durch ihren *Ursprung:* Weglassen entweder des kleinen oder des großen Kreises. Und das entspricht sehr wohl der Wirklichkeit. Man versteht, daß ein *zeitliches* Wissen schließlich die *Totalität* des Werdens umschließen kann. Aber man versteht nicht, daß ein *ewiges* Wissen all das absorbieren könnte, was in der Zeit ist: aus dem einfachen Grunde, weil es dann uns selbst absorbieren müßte. Das wäre das absolute Wissen des Bewußtseins, welches das Selbstbewußtsein völlig absorbiert hätte — und das ist natürlich absurd.

Hier breche ich meine Spinoza-Interpretation ab. Wer genau wissen will, was die Identifikation des Begriffs mit der Ewigkeit bedeutet, muß die ganze „Ethik" lesen.

Gehen wir also zu Kant über, oder kehren wir vielmehr zu ihm zurück.

Kant stimmt mit Plato und Aristoteles (gegen Parmenides-Spinoza und Hegel) darin überein, daß der Begriff eine *ewige* Wesenheit ist, in *Beziehung* zu etwas *anderem* als ihr selbst. Allerdings bezieht er diesen ewigen Begriff nicht mehr auf die Ewigkeit, sondern auf die Zeit.

Man kann übrigens sagen, daß Kant den Begriff gerade darum als eine *Beziehung* definiert, weil er die Unmöglichkeit des Spinozismus erkennt (ebenso wie Plato es getan hatte, um die Unmöglichkeit des Eleatismus zu vermeiden). Er hat vielleicht Spinoza nicht gelesen. Aber in der „Transzendentalen Deduktion der Kategorien" und im „Schematismus" sagt er, warum die spinozistische Auffassung des Wissens unmöglich ist: sie ist unmöglich, weil für uns, das heißt für den Menschen — „Begriffe ohne Anschauung leer" sind.

Der parmenidisch-spinozistische (und hegelsche) Begriff, der nicht zu einem *anderen* Sein als ihm selbst *in Beziehung* steht, sondern das Sein *ist*, das sich sich selbst offenbart — dieser parmenidisch-spinozistische Begriff heißt bei Kant „transzendentales Ich" oder „transzendentale Einheit der Apperzeption".

„Transzendental" bedeutet bei Kant: das, was die Erfahrung *ermöglicht*. Nun ist aber die Erfahrung wesentlich *zeitlich*, und *alles*, was zeitlich ist, gehört

ins Gebiet der Erfahrung. „Transzendental" bedeutet also: das, was das Zeitliche als Zeitliches ermöglicht. Kant sagt, daß das Transzendentale „vor" oder „außerhalb" der Zeit liegt. Das Transzendentale ist also „ewig" oder, wie Kant sagt, „*a priori*", d. h., es geht „dem Zeitlichen, insofern es Zeitliches ist", voraus. Daß es Episteme, absolutes Wissen, wahrhaft wahre Wahrheit gibt, das besagt, daß es allgemein und notwendig gültige Begriffe gibt, d. h. Begriffe, die einerseits in *jedem* Augenblick der Zeit gültig sind, und die andererseits die Zeit von sich *ausschließen* (d. h. die niemals verändert werden können); das besagt also, daß es Begriffe *a priori*, daß es transzendentale bzw. *ewige* Begriffe gibt.

Nun ist aber der ewige Begriff (wie jede ewige Wesenheit) nicht in und durch sich selbst ewig. Ewig ist er durch seine Herkunft aus der Ewigkeit, durch seinen Ursprung. Nun ist aber der Ursprung des ewigen Begriffes das „transzendentale Ich" oder die „transzendentale Einheit". Dieses Ich oder diese Einheit ist daher nicht *ewig*, sondern *ist* die Ewigkeit. Das transzendentale Selbstbewußtsein Kants ist also die als geistiges Subjekt, d. h. als Gott aufgefaßte Substanz des Parmenides. Es ist die Ewigkeit, die sich im und durch den Begriff sich selbst offenbart. Es ist die Quelle jedes durch den Begriff geoffenbarten Seins, die Quelle aller begrifflichen *Offenbarung* des Sein, die *ewige* Quelle jedes zeitlichen Seins.

Wir Menschen können freilich, nach Kant, vom „transzendentalen Ich" nur sagen, daß es *ist* und daß es *eines* ist — mehr nicht. Anders ausgedrückt, Kant akzeptiert die Platonische Kritik an Parmenides: wenn der Begriff die Ewigkeit *ist*, dann beschränkt sich das absolute Wissen auf das einzige Wort ἕν oder ὄν, und es gibt keine mögliche *Rede*. (Streng gesprochen kann man übrigens nicht einmal vom „transzendentalen Ich" sagen, daß es *ist* und daß es *eines* ist. Denn wie wir gleich sehen werden, kann man in diesem Falle nicht die Kategorien des Seins und der Quantität anwenden. Man kann also höchstens sagen, daß es „Etwas" und nicht Nichts ist; aber man kann nicht sagen, daß es ein *Ding* mit diesen oder jenen Eigenschaften ist; dieses Sein aber, von dem man nur sagen kann, daß es *ist*, ist ein Sein, das, wie Hegel sagt, sich vom Nichts nicht unterscheidet.)

Das parmenidisch-spinozistische System ist also nach Kant unmöglich. — Die Einheit der selbstbewußten wesenhaften Ewigkeit hat zwölf Aspekte, die berühmten zwölf Kategorien. Diese zwölf Aspekte der Ewigkeit sind natürlich ewig; sie „gehen" allem, was in der Zeit ist, „voraus"; sie sind „vor" der Zeit, also in jedem Augenblick der Zeit gültig, und da sie die Zeit ausschließen, sind sie unveränderlich, *a priori*. Nun bestand aber der Irrtum (oder die Illusion) von Parmenides-Spinoza in ihrem Glauben, daß das von der Ewigkeit *herkommende* Ewige diese Ewigkeit *offenbart*, indem es sie *determiniert*, d. h. qualifiziert. Für Parmenides und für Spinoza sind die Kategorien Attribute des Einen, das ist; sie können ihm *zugeschrieben* (attribués) werden. Nach Kant ist

das nicht der Fall*, und zwar deshalb nicht, weil es unmöglich ist. Das begründet er am Ende des § 16 der zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft".

Eine Determinierung der Ewigkeit durch die ewigen Kategorien wäre nur möglich durch einen Verstand, „in welchem", wie Kant hier sagt, „durch das *Selbst*bewußtsein zugleich alles *Mannigfaltige* gegeben" würde; oder auch: durch einen Verstand, der so beschaffen ist, daß die Objekte seiner Vorstellungen allein durch die Tatsache der Existenz dieser Vorstellungen existieren; anders ausgedrückt: durch einen *göttlichen* Verstand (intellectus archetypus). Denn das Sein, das, indem es sich *selbst* denkt, *alles* Denkbare denkt, und das die gedachten Gegenstände allein durch diesen Denkakt schafft, ist ja Gott. Spinoza hat also das ἕν-ὄν des Parmenides, das mit dem es offenbarenden Begriff zusammenfällt, mit Recht „Gott" genannt; er war jedoch im Unrecht, als er vergaß, daß allein Gott diesen Begriff auf sich selbst anwenden kann. Denn wenn wir, die wir nicht Gott sind, *unseren* Begriff auf *Gott* anwenden, dann beziehen wir diesen Begriff auf etwas anderes als auf diesen Begriff selbst. Der Begriff, der *Beziehung* im eigentlichen Sinne des Wortes ist, d. h. Beziehung auf *etwas anderes,* ist nun höchstens ewig, aber nicht die Ewigkeit. Das heißt: entweder ist die Grundlage des Spinozismus selbst falsch (der Begriff *ist nicht* die Ewigkeit); oder aber, wenn der Begriff die Ewigkeit *ist,* dann kann allein Gott spinozistisch denken. Wer behauptet, er sei nicht Gott, und dabei die „Ethik" schreibt — der weiß nicht, was er tut, der tut etwas, wovon er keine Rechenschaft ablegen kann, etwas „Absurdes".

Aber grundsätzlich *könnte* Gott — nach Kant — die „Ethik" schreiben. Die ganze Frage ist also, ob nicht ein Mensch (Spinoza) Gott *sein* kann. Das ist nun für Kant unmöglich, weil der Mensch aus dem Inhalt seines *Selbst*-Bewußtseins nichts entnehmen kann: für sich betrachtet, ist das menschliche Ich ein Punkt ohne Inhalt, ein leeres Gefäß, und die Mannigfaltigkeit des Inhalts muß ihm erst *gegeben* werden, sie muß *anderswo* herkommen. Oder, was aufs gleiche hinausläuft: es genügt nicht, daß der Mensch *denkt,* damit es *wahres* Bewußtsein gibt; außerdem muß noch der vom Menschen gedachte Gegenstand *da sein,* und zwar *unabhängig* von seinem Denkakt. Oder noch anders, wie Kant sagt: das menschliche Bewußtsein besteht notwendig aus *zwei* Momenten, aus Begriff und Anschauung, wobei die letztere einen (mannigfaltigen) Inhalt aufweist, der dem Menschen *gegeben* und nicht *durch* ihn, oder *von* ihm oder *in* ihm *hervorgebracht* wird.

Der Begriff, den ein Wesen hat, das nicht Gott ist, ist also eine *Beziehung;* anders ausgedrückt: er kann ewig sein, aber er ist nicht die Ewigkeit. Und darum ist der Spinozismus „absurd". Er ist absurd, weil Spinoza nicht Gott ist.

* Nach Plotin können sie nicht dem „Einen" selbst zugeschrieben werden, aber dem Einen-das-ist, also der zweiten Hypostase: dem Geiste (νοῦς) oder der intelligiblen Welt (κόσμος νοητός).

Doch es gibt auch noch die Auffassung von Plato-Aristoteles, die annimmt, daß der (menschliche) Begriff eine *Beziehung* ist, aber eine Beziehung zur Ewigkeit und nicht zur Zeit. Das heißt: die Ewigkeit (oder Gott) schließt das Mannigfaltige in ihrer eigenen Einheit ein und schafft selbst das Mannigfaltige, das sie durch den Begriff offenbart. Dieses Mannigfaltige, das die ewige Entwicklung der Ewigkeit in sich selbst ist, ist also *selbst* die Ewigkeit: es ist das (mannigfaltige) Universum der Begriff-Ideen, die nichts mit der raum-zeitlichen Welt zu tun hat. Aber in diesem Universum entwickelt sich die Ewigkeit selbst: sie wird nicht von unserm bloß *ewigen* Begriff hervorgebracht. Dieses Universum ist uns also *gegeben;* und *unser* Begriff *bezieht* sich darauf. Anders ausgedrückt, *unser* absolutes Wissen ist nicht das Wissen, das Gott von sich selbst hat; es ist das Wissen, das wir von *Gott* haben, von einem von uns wesentlich verschiedenen, *transzendenten* Gott. Es ist ein theo-logisches Wissen im eigentlichen Sinne des Wortes, ein Wissen, das die *Beziehung* des ewigen Begriffes auf die Ewigkeit (und nicht auf die *Zeit)* ist.

Nun ist aber nach Kant auch dies noch unmöglich, und zwar einfach deshalb, weil die Beziehung des Ewigen auf die Ewigkeit selbst ewig oder nicht-zeitlich sein muß, während *unser* Wissen nicht allein in der Zeit, sondern — was schwerer wiegt — selbst zeitlich ist: wir benötigen Zeit zum Denken.

Grundsätzlich kann es für Kant eine nicht raum-zeitliche Anschauung geben. Grundsätzlich kann man die Kategorie-Begriffe auf jede beliebige gegebene Mannigfaltigkeit anwenden. Ein nicht-göttliches Wissen könnte also grundsätzlich ein absolutes Wissen entwickeln, welches das nicht raum-zeitliche Universum der platonischen Ideen offenbart. Aber jenes nicht-göttliche Wesen, das man „Mensch" nennt, kann das nicht. Wie der Spinozismus nur für Gott möglich ist, so ist der Platonismus nur für einen anderen nicht-göttlichen Verstand als den menschlichen Verstand möglich, zum Beispiel für einen „engelhaften" Verstand. Denn noch einmal (und das ist nach Kant eine nicht weiter zurückführbare, unerklärliche Tatsache; vgl. den Schluß des § 21 der Kr. d. r. V.): für uns Menschen ist das Mannigfaltige stets in raum-zeitlicher Gestalt gegeben.

Wir können nur unter der Voraussetzung denken, daß uns ein Mannigfaltiges gegeben ist. Doch dieses Mannigfaltige muß da *sein,* und zwar in seiner Gesamtheit wie in jedem seiner Bestandteile. Das eine und einzige *Sein* des Parmenides also muß sich in ein mannigfaltiges Sein differenzieren. Nun kann aber für uns das Identische nur unter der Voraussetzung verschiedenartig sein, daß es Raum ist oder *im* Raume ist. [Zwei identische geometrische Punkte können sich ja nur durch ihre Positionen im Raume voneinander unterscheiden; und der Raum ist nichts anderes als die unendliche Gesamtheit von Punkten, welche in bezug auf ihre innere Eigenart (die übrigens in der Abwesenheit jeder „Eigenart" besteht) streng identisch und gleichwohl voneinander unterschieden sind.] Doch um zur Erkenntnis zu gelangen, muß man das Verschiedenartige *identifizieren:* jeder Akt der Erkenntnis ist, wie Kant sagt, eine *Synthese,* welche

Einheit in das (gegebene) Mannigfaltige bringt. Nun kann aber für uns das Verschiedenartige nur in der Zeit oder als Zeit identisch sein*.

Für uns kann die Erkenntnis, d. h. die Identifizierung des Verschiedenartigen, sich daher nur *in der* Zeit vollziehen, weil die Identifizierung des Verschiedenartigen bereits Zeit ist. Man wußte schon immer, daß der menschliche Begriff in irgendeinem Augenblick *der* Zeit erscheint; und man wußte, daß der Mensch zum Denken Zeit braucht. Aber Kant hat als erster gesehen, daß dies für den Menschen nicht zufällig, sondern wesentlich ist. Die Welt, in der der Mensch denkt, ist also notwendig eine *zeitliche*. Und wenn das tatsächliche menschliche Denken sich auf das bezieht, was *in* der Zeit ist, so zeigt die Kantische Analyse, daß *die* Zeit die tatsächliche Ausübung des Denkens ermöglicht. Anders ausgedrückt, wir können uns unserer ewigen Begriffe nur unter der Voraussetzung bedienen, daß wir sie auf die Zeit als solche beziehen, d. h. sie – wie Kant sagt – „schematisieren".

Also: das „transzendentale Ich", das lediglich *Selbst*-Bewußtsein ist, ist der Gott Spinozas, und *wir* können von ihm nichts aussagen; das „transzendentale Ich", das Quelle der Kategorien ist, die sich auf ein nicht raum-zeitliches Mannigfaltiges beziehen, d. h. auf ein *ewiges* Mannigfaltiges – dieses Ich ist das Ich, wie es die platonisch-aristotelische oder ganz allgemein die vorkantische Philosophie auffaßte; nun ist dieses Ich aber nicht menschlich, denn es soll ja *außerhalb* der Zeit denken können**. Daher ist allein das „transzendentale Ich", das Ursprung von *schematisierten* Kategorien, d. h. von sich auf die Zeit beziehenden Begriffen ist, das *menschliche* „transzendentale Ich" und ermöglicht das tatsächliche *menschliche* Denken.

Das menschliche Denken vollzieht sich in der Zeit und ist ein zeitliches Phänomen. Als solches ist es rein empirisch: es ist eine *doxa*. Aber um die Anwendung des (ewigen) Begriffs auf das *Zeitliche* zu ermöglichen, muß man den Begriff zuerst „schematisieren", d. h. ihn auf die Zeit als solche anwenden. Diese letzte Anwendung vollzieht sich „vor" der Zeit oder „außerhalb" der Zeit; sie ist *a priori*, d. h. unveränderlich und immer gültig. Das absolute Wissen ist also

* Den Punkt A mit dem Punkt B identifizieren heißt ja, ihn von A nach B *gehen* lassen; allgemein gesagt, wenn man zwei verschiedene Dinge identifiziert, so heißt das, daß ein und dasselbe Dang sich *verändert* hat; und die Zeit ist nur die unendliche Gesamtheit aller Indentifizierungen von Verschiedenartigem, d. h. aller *Veränderungen*, welcher Art sie auch seien.

** Es genügt nicht, die Physik zu geometrisieren, wie dies Plato oder Descartes tun, sondern man müßte auch noch das Denken des Philosophen geometrisieren, der jene Geometrisierung durchführt, d. h., man müßte die Zeit aus diesem Denken selbst ausschalten – das ist aber unmöglich. Das Ideal des Welt-Tensors der modernen relativistischen Physik ist das Ideal einer nicht-zeitlichen Erkenntnis: der *ganze* Inhalt soll *gleichzeitig* in dieser Formel gegeben werden; aber selbst wenn dieser Tensor möglich wäre, wäre er nur ein Algorithmus und keine *Rede;* alles *redehafte* (diskursive) Denken entwickelt sich notwendig in der Zeit, weil es schon ein zeitlicher Akt ist, wenn dem Subjekt das Prädikat beigelegt wird.

die Gesamtheit der Beziehungen zwischen dem (ewigen) Begriff und der Zeit, ist die Gesamtheit der „synthetischen Grundsätze"; es ist die Ontologie Kants.

Sehen wir jetzt zu, was diese kantische Auffassung für die Welt und für den Menschen ergibt.

In der natürlichen Welt wird die Zeit durch die Bewegung vorgestellt. Der verzeitlichte Begriff bezieht sich daher auf die wirkliche Bewegung. Und was den verzeitlichten Begriff *ermöglicht*, d. h. den „Schematismus" oder die Beziehung auf die der Zeit „vorhergehende" Zeit, das entspricht dem, was die wirkliche Bewegung wirklich ermöglicht, d. h. der *Kraft*. Wenn man sagt, daß der (ewige) Begriff in Beziehung zur Zeit steht, dann formuliert man daher unter anderm eine *dynamische* Auffassung der Materie und der Welt, d. h. eine Physik der *Kräfte*. Die kantische Philosophie begegnet also notwendig der newtonschen Physik. Und umgekehrt muß man die Philosophie Kants als gegebene Wahrheit akzeptieren, wenn die Welt tatsächlich so ist, wie es Newtons Physik sagt.

Doch selbst wenn man die Tatsache übergeht, daß die newtonsche Welt für den Menschen ebenso unbewohnbar ist wie die geometrische Welt Platos, kann man auf einen Mangel in der kantisch-newtonschen Auffassung der rein natürlichen Welt hinweisen. Wenn es unmöglich ist, den Begriff auf die Ewigkeit zu beziehen, dann bedeutet das ja letzten Endes, daß es unmöglich ist, eine absolute *geometrische* Erkenntnis der Welt zu haben. Anders ausgedrückt, man negiert dann den Begriff des Kosmos, d. h. der *ewigen* oder statischen Struktur des natürlichen Universums. Folglich kann man auch das Dasein ewiger Strukturen *in* der Welt nicht erklären: insbesondere kann man nicht, wie dies Aristoteles tut, die biologische Gattung erklären. Allgemein gesagt, man erklärt nicht die rein räumliche Struktur: man erklärt zum Beispiel durch die Kraft die Bewegungen der Planeten, aber nicht die Struktur des Sonnensystems. Und eine Erklärung ist hier *absolut* unmöglich: die Tatsache, daß in der wirklichen Welt die Gesetze sich auf *dauerhafte* Größen beziehen, ist für Kant ein „transzendentaler *Zufall*". Man kann sagen, daß es so *ist* – mehr nicht.

Gewiß, in der „dritten Kritik" entwickelt Kant eine Theorie des Lebewesens. Aber diese Theorie gilt nur in der Art des „als ob", weil die dritte „Kritik" keine Entsprechung im „System" hat*. Und was für das Lebewesen im besonderen gilt, gilt auch für das Lebewesen im allgemeinen, d. h. für den Kosmos: auch hier hat die (übrigens leibnizsche) Kosmologie nur einen „regulativen" Wert. Und genau so ist es mit Gott: weil Gott die Ewigkeit ist, gibt es kein auf Gott bezügliches relatives *Wissen*.

Wenn schließlich das kantische Wissen geschlossen, d. h. total und definitiv oder absolut ist, dann stoßen wir wieder auf das theistische oder platonische

* Und zwar eben deshalb, weil die Erkenntnis im eigentlichen Sinne von der Beziehung zwischen Begriff und Zeit ausgeht, und nicht von der zwischen Begriff und Ewigkeit.

Schema der zwei Kreise (Abb. 2). Aber da der Begriff sich nicht auf die Ewigkeit bezieht, bleibt der kleine Kreis für immer rein hypothetisch (Abb. 4). Allerdings bekommt man, wenn man ihn wegläßt, nicht den einzigen geschlossenen Kreis Hegels (Abb. 5), sondern den offenen Kreis des Skeptizismus, der keine feste Grenzen aufweist (Abb. 7). Da der *ewige* Begriff auf die *Zeit* bezogen ist, gibt es keine mögliche *absolute* Angleichung. Höchstens das ewige *Unendliche* der Zeit kann vollständig den Rahmen der *ewigen* Kategorien füllen. Das Denken, das *in* der Zeit ist, bringt das niemals zustande. Darum sagt Kant auch, daß das absolute Wissen eine „*unendliche* Aufgabe" ist.

Sehen wir jetzt zu, was die Kantische Auffassung auf der anthropologischen Ebene bedeutet.

Der Begriff ist ewig, aber er bezieht sich auf die Zeit. Wenn der Begriff *ewig* ist, dann deshalb, weil es im Menschen etwas gibt, das ihn außerhalb der Zeit stellt: die *Freiheit*, d. h. das „transzendentale Ich", insofern es „praktische Vernunft" oder „reiner Wille" ist. Wenn es eine *Beziehung* des Begriffes zur Zeit gibt, dann gibt es auch eine *Anwendung* des „reinen Willens" auf die zeitliche Wirklichkeit. Aber insofern es *Begriffe a priori gibt* (was hier bedeutet: Akte der Freiheit), vollzieht sich die Beziehung zur Zeit „vor" der Zeit. Der Akt der Freiheit ist also außerhalb der Zeit, wiewohl er sich auf die Zeit bezieht. Das ist die berühmte „Wahl des intelligibelen Charakters". Diese Wahl ist nicht zeitlich, aber sie *bestimmt* das ganze zeitliche Dasein des Menschen, in dem es also keine Freiheit gibt.

So stoßen wir wieder auf den Platonischen Mythos. Allerdings bezieht sich bei Plato der Begriff auf die Ewigkeit, während er sich bei Kant auf die Zeit bezieht. Und dieser Unterschied äußert sich darin, daß die „transzendentale Wahl" sich hier nicht, wie bei Plato, in Hinsicht auf das vollzieht, was der Mensch *außerhalb* der Zeit ist (oder „gewesen ist"), sondern in Hinsicht auf das, was er *in* der Zeit ist (oder „sein wird"). Bei Plato geht es um eine *Affirmation*, bei Kant um eine *Negation;* dort geht es darum, in der Zeit das zu werden, was man ewig *ist* — hier darum, nicht ewig das zu sein, was man in der Zeit geworden ist; dort um *Akzeptierung* der ewigen Natur — hier um *Negierung* der zeitlichen Natur. Oder noch anders: dort um die Freiheit des Engels, der zu Gott hält oder sich von ihm trennt — hier um die Freiheit des gefallenen Menschen, der seiner Sünde in einem einzigen außerzeitlichen Akte abschwört*.

Wie in der Beschreibung der natürlichen Welt gibt es hier also Fortschritt. Aber hier wie dort bleibt ein unüberwindlicher Mangel. Der Mensch als geschichtliches Wesen bleibt unerklärbar: man versteht weder die Welt der *konkreten* Dinge, in der er lebt, noch die Geschichte, die er durch *zeitliche* (weltliche) freie Taten erschafft.

* Gerade so muß man sich auch den christlichen Wahlakt vorstellen: weil er mit der ewigen göttlichen Gnade vereinbar sein muß, kann er nur „transzendental" sein.

Abschließend kommen wir zu folgendem Ergebnis.

Die Möglichkeit I ist ausgeschlossen, weil der Mensch sie nicht realisieren kann. Die Möglichkeit IV ebenfalls, weil sie selbst die Idee einer Wahrheit im eigentlichen Sinne des Wortes beseitigt. Die Möglichkeit II gibt Teilerklärungen; doch in keiner der drei Varianten gelingt es ihr, die Geschichte zu verstehen, d. h. den Menschen, insofern er freier Schöpfer in der Zeit ist; wenn man auch in der Kantischen oder „kritizistischen" Variante zur Not von einer unendlichen geschichtlichen Entwicklung sprechen kann, so ist es doch in jedem Falle unmöglich, zum absoluten Wissen in bezug auf die Geschichte und den wesenhaft geschichtlichen Menschen zu gelangen.

Daher muß die Philosophie, die Möglichkeit III akzeptieren, wenn sie ein absolutes Wissen erlangen will, das sich auf den Menschen bezieht, wie wir ihn gegenwärtig auffassen. Und das hat Hegel getan, wenn er sagte, daß der Begriff die Zeit *ist*. Es gilt jetzt, zu erkennen, was das bedeutet.

Mit Hegel gehen wir zur dritten Möglichkeit über, nämlich zur Identifizierung von Begriff und Zeit.

In der Frühzeit der Philosophie hat Parmenides den Begriff mit der Ewigkeit identifiziert. Die Zeit hatte also weder mit dem Begriff etwas zu tun, noch mit dem absoluten Wissen, der episteme oder der Wahrheit, noch mit dem Menschen, insofern er als Träger des Begriffs das empirische Dasein des Wissens in der zeitlichen Welt verkörpert. Übrigens ist dieses *zeitliche* Dasein des Begriffes in der Welt vom Gesichtspunkt des Parmenides aus unerklärlich, für ihn ebenso wie für Spinoza, der gleichfalls den Begriff mit der Ewigkeit identifiziert.

Bei Plato wird das Dasein des Menschen für das Wissen notwendig. Die wahre Erkenntnis, d. h. der Begriff, ist jetzt eine *Beziehung*. Das absolute Wissen umfaßt daher notwendig zwei Elemente, und das eine davon kann zur Not „Mensch" genannt werden. Aber der Begriff ist *ewig* und bezieht sich auf die außerhalb der Zeit gelegene Ewigkeit. Das Ewige ist zwar nicht die Ewigkeit. Der ewige Begriff ist etwas anderes als die Ewigkeit; er steht, wenn man so sagen darf, der Zeit schon näher als der parmenideisch-spinozistische Begriff. Aber wenn er auch nicht die Ewigkeit ist, so bezieht er sich doch auf die Ewigkeit, und die Ewigkeit, auf die er sich bezieht, hat mit der Zeit nichts zu tun.

Erst bei Aristoteles dringt die Zeit in das absolute Wissen ein. Die Ewigkeit, auf die sich der (ewige) Begriff bezieht, fällt jetzt *in* die Zeit. Aber die Zeit geht nur insoweit in das *absolute* Wissen ein, als sie selbst *ewig* ist („ewige Wiederkehr").

Kant bricht als erster mit dieser heidnischen Auffassung und berücksichtigt in der Metaphysik selbst die jüdisch-christliche vor-philosophische Anthropologie der Bibel und des Römerbriefes, nämlich die Anthropologie des mit einer *unsterblichen* „Seele" begabten *geschichtlichen* Menschen. Für Kant bezieht sich der Begriff — obgleich er *ewig* bleibt — auf die als Zeit verstandene Zeit.

Es bleibt also nur noch eine einzige Möglichkeit für eine weitere Annäherung von Begriff und Zeit übrig. Um weiterzukommen und die Schwierigkeiten zu vermeiden, die sich aus den frühern Anschauungen ergaben, muß man den Begriff und die Zeit *identifizieren.* Das hat Hegel getan, und darin besteht seine große Entdeckung, die aus ihm einen großen Philosophen vom Range eines Plato, eines Aristoteles und eines Kant gemacht hat.

Hegel identifiziert als erster den Begriff und die Zeit. Und merkwürdigerweise sagt er das sogar wortwörtlich, während man bei den anderen Philosophen vergebens nach den ausdrücklichen Formulierungen suchen würde, deren ich mich in meiner schematischen Darstellung bedient habe. Hegel sagte es schon in der Vorrede zur PhG, wo man auf den paradoxen Satz stößt, den ich bereits zitiert habe: „Was die *Zeit* betrifft . . . , so ist sie der daseiende Begriff selbst" und wiederholt ihn wörtlich im Kapitel VIII.

Dieser Satz bezeichnet ein äußerst wichtiges Datum in der Geschichte der Philosophie. Wenn man von Parmenides-Spinoza absieht, so kann man sagen, daß es in dieser Geschichte zwei große Perioden gibt: eine, die von Plato bis Kant reicht, und eine, die mit Hegel beginnt. Ich habe auch schon gesagt (freilich ohne es beweisen zu können), daß die Philosophen, die Begriff und Zeit nicht identifizieren, von der Geschichte, d. h. vom Dasein des Menschen, der jeder von uns zu sein glaubt, d. h. von dem *freien* und *geschichtlichen Individuum,* nicht Rechenschaft geben können.

Die von Hegel eingeführte Neuerung zielte also vor allem darauf ab, vom Faktum der Geschichte Rechenschaft zu geben. Auf der *phänomenologischen* Ebene beschreibt Hegels Philosophie (oder genauer gesagt, seine „Wissenschaft") das Dasein des Menschen, der erkennt, daß er in einer Welt lebt, und der *weiß,* daß er in ihr ein *freies* und *geschichtliches Individuum* ist. Und auf der *metaphysischen* Ebene sagt diese Philosophie uns, wie die Welt beschaffen *sein* muß, in der der Mensch so *erscheinen kann.* Auf der *ontologischen* Ebene endlich geht es um die Frage, wie das Sein selbst beschaffen sein muß, um als Welt *da sein* zu können – worauf Hegel antwortet, daß dies nur möglich ist, wenn der wirkliche Begriff (d. h. das durch eine empirisch daseiende Rede sich selbst offenbarte Sein) Zeit *ist.*

Hegels *ganze* Philosophie oder „Wissenschaft" kann also in dem zitierten Satz zusammengefaßt werden: „Die *Zeit* ist der *da*-seiende Begriff selbst", d. h. der Begriff, der im wirklichen Raum oder in der Welt da ist.

Aber es genügt natürlich nicht, diesen Satz gelesen zu haben, um zu wissen, was die Hegelsche Philosophie ist – wie es beispielsweise auch nicht genügt, zu sagen, daß der *ewige* Begriff sich auf die Zeit *bezieht,* um zu wissen, was die Philosophie Kants ist. Man muß diese zusammengedrängten Formeln *entfalten.* Und die Formel gänzlich *entfalten,* heißt das *Ganze* der fraglichen Philosophie

rekonstruieren (vorausgesetzt, daß ihr Urheber bei seiner eigenen Entfaltung der grundlegenden Formel keinen Fehler begangen hat).

Es kann hier natürlich nicht darum gehen, das Ganze der Hegelschen Philosophie von der Identifizierung des empirisch-daseienden-Begriffs und der Zeit aus zu entfalten. Ich muß mich damit begnügen, einige ganz allgemeine Bemerkungen zu machen, analog jenen, die ich bei meinen Ausführungen über die anderen Auffassungen der Beziehung von Begriff und Zeit gemacht habe.

Die Philosophie Hegels zielt darauf ab, von der Geschichte Rechenschaft zu geben. Man kann daraus schließen, daß die Zeit, die sie mit dem Begriff identifiziert, die *geschichtliche* Zeit ist die Zeit, in der sich die menschliche Geschichte abspielt, oder noch besser: die Zeit, die (nicht, beispielsweise, als Bewegung der Sterne, sondern) als Weltgeschichte Wirklichkeit wird*.

In der PhG ist Hegel sehr radikal. Er sagt darin ja (zu Ende des vorletzten und zu Beginn des letzten Abschnittes des Buches, S. 563), daß die Natur der Raum, während die Zeit die Geschichte *ist*. Anders ausgedrückt: es gibt keine natürliche, kosmische Zeit; es gibt Zeit nur insoweit, als es *Geschichte*, d. h. *menschliches, sprechendes* Dasein gibt. Der Mensch, der im Laufe der Geschichte das Sein durch seine Rede offenbart, ist „der daseiende Begriff", und die Zeit ist eben dieser Begriff. Ohne den Menschen wäre die Natur *Raum*, und zwar *nur* Raum. Der Mensch allein ist in der Zeit, und die Zeit existiert nicht außerhalb des Menschen; der Mensch *ist* also die Zeit, und die Zeit *ist* der Mensch, d. h. der „Begriff, der da ist" im räumlichen Dasein der Natur.

In seinen anderen Schriften ist Hegel jedoch weniger radikal. Er nimmt dort die Existenz einer kosmischen Zeit an**, aber dabei identifiziert er sie dann mit der geschichtlichen Zeit***.

Doch das ist im Augenblick unwichtig. Wenn Hegel die beiden Zeiten identifiziert, wenn er nur eine einzige Zeit annimmt, dann können wir auf die *geschichtliche* Zeit (die uns hier allein interessiert) all das beziehen, was er von der Zeit im allgemeinen sagt.

Merkwürdigerweise findet sich nun der entscheidende Text über die Zeit in der „*Natur*philosophie" der „Jenenser Realphilosophie". Dieser Text ist von

* Die Identifizierung von Zeit und Begriff läuft also darauf hinaus, daß die Geschichte als Geschichte der das Sein offenbarenden menschlichen *Rede* verstanden wird. Und wir wissen, daß für Hegel in der Tat die *wirkliche* Zeit, d. h. die Weltgeschichte, letztlich die Geschichte der *Philosophie* ist.

** Es kann sein, daß man in der Natur tatsächlich nicht ohne die Zeit auskommt, denn es ist wahrscheinlich, daß zumindest das (biologische) Leben ein *wesenhaft* zeitliches Phänomen ist.

*** Das ist meiner Meinung nach sein Grundirrtum – denn wenn auch das Leben ein zeitliches Phänomen ist, so hat doch die biologische Zeit zweifellos eine andere Struktur als die geschichtliche oder menschliche Zeit; die Frage ist nur, wie diese beiden Zeiten zusammen bestehen; und sie bestehen wahrscheinlich auch zusammen mit einer kosmischen oder physikalischen Zeit, die sich von beiden durch ihre Struktur unterscheidet.

Alexandre Koyré in einem aus seiner Vorlesung über Hegels Jugendschriften hervorgegangenen Artikel* kommentiert worden: ein entscheidender Artikel, der Quelle und Grundlage meiner Interpretation der PhG ist. Ich will mich hier damit begnügen, in wenigen Worten die wichtigsten Ergebnisse wiederzugeben, die in der Analyse von Koyré enthalten sind.

Der fragliche Text zeigt, daß Hegel die *geschichtliche* (und nicht biologische oder kosmische) Zeit im Blick hat. Diese Zeit ist ja durch den Vorrang der Zukunft gekennzeichnet. In der Zeit, die von der vor-hegelschen Philosophie betrachtet wurde, ging die Bewegung von der Vergangenheit über die Gegenwart zur Zukunft**. In der Zeit hingegen, von der Hegel spricht, entsteht die Bewegung in der Zukunft und geht über die Vergangenheit zur Gegenwart: Zukunft → Vergangenheit → Gegenwart (→ Zukunft). Das ist aber die spezifische Struktur der im eigentlichen Sinne *menschlichen*, d. h. *geschichtlichen* Zeit.

Betrachten wir einmal den *phänomenologischen* (bzw. anthropologischen) Aspekt dieser metaphysischen Analyse der Zeit***.

Die durch die Zukunft hervorgebrachte Bewegung entsteht aus der Begierde – selbstverständlich aus der spezifisch menschlichen Begierde, d. h. aus der schöpferischen Begierde, d. h. der Begierde, die sich auf eine Wesenheit richtet, welche in der natürlichen wirklichen Welt nicht existiert und nie darin existiert hat. Nur dann kann man sagen, daß de Bewegung von der Zukunft hervorgebracht wird: denn die Zukunft ist eben das, was (noch) nicht ist und was nicht (schon) gewesen ist. Nun wissen wir aber, daß die Begierde sich auf eine absolut *nicht-existente* Größe nur unter der Bedingung richten kann, daß sie sich auf eine andere Begierde als Begierde richtet. Die Begierde ist ja Anwesenheit einer *Abwesenheit:* ich habe Durst, weil in mir *Abwesenheit* von Wasser herrscht. Sie ist also durchaus das Anwesen (die Präsenz) einer Zukunft, nämlich des zukünftigen Aktes des Trinkens, in der Gegenwart (im Präsens). Zu trinken begehren, heißt also eine Sache begehren, die *ist* (das Wasser): es heißt also auf Grund der Gegenwart handeln. Aber auf Grund der Begierde einer

* A. Koyré: „Hegel à Jena", in Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse, Strasbourg 1934.

** Es kann sein, daß die Zeit, in der die Gegenwart den Vorrang hat, die kosmische oder physikalische Zeit ist, während die biologische Zeit durch den Vorrang der Vergangenheit gekennzeichnet wäre. Es hat den Anschein, als sei der physikalische oder kosmische Gegenstand nur einfache *Gegenwart,* während das grundlegende biologische Phänomen wahrscheinlich die *Erinnerung* im weitesten Sinne, und das spezifisch menschliche Phänomen zweifellos der *Entwurf* (Projekt) ist. Es wäre übrigens möglich, daß die kosmische und die biologische Form der Zeit als Zeit nur in Beziehung auf den Menschen, d. h. auf die geschichtliche Zeit existieren.

*** Auf der *ontologischen* Ebene müßte man die Beziehungen zwischen der Thesis = Identität, der Antithesis = Negativität, und der Synthesis = Totalität untersuchen. Aber davon werde ich hier nicht sprechen.

Begierde handeln, heißt auf Grund dessen handeln, was (noch) nicht ist, d. h. auf Grund der Zukunft. Das Wesen, das so handelt, ist also in einer Zeit, in der die Zukunft den Vorrang hat. Und umgekehrt kann die Zukunft nur dann wirklich den Vorrang haben, wenn es in der wirklichen (räumlichen) Welt ein Wesen gibt, das imstande ist, so zu handeln.

Nun zeigt Hegel aber im Kapitel IV der PhG, daß die Begierde, die sich auf eine andere Begierde richtet, notwendig die Begierde nach *Anerkennung* ist, die durch Entgegensetzung von Herr und Knecht die *Geschichte* hervorbringt und bewegt (solange sie nicht endgültig durch die Befriedigung aufgehoben ist). Also bringt die Zeit, in der die Zukunft den Vorrang hat, dadurch, daß sie Wirklichkeit wird, die Geschichte hervor, die ebenso lange dauert wie *diese* Zeit; und diese Zeit dauert nur so lange wie die Geschichte, d. h. solange, wie menschliche Taten im Hinblick auf gesellschaftliche *Anerkennung* vollbracht werden.

Wenn aber die Begierde das Anwesen einer *Abwesenheit* ist, dann ist sie — als solche — keine empirische *Wirklichkeit:* sie existiert nicht in positiver Weise in der natürlichen, d. h. räumlichen Gegenwart. Sie ist vielmehr so etwas wie eine Lücke oder ein „Loch" im Raum: ein Leeres, ein Nichts. (Und in diesem „Loch" siedelt sich sozusagen die rein zeitliche Zukunft im Schoße der räumlichen Gegenwart an.) Die Begierde, die sich auf die Begierde bezieht, bezieht sich also auf nichts. Sie „realisieren" heißt also nichts realisieren. Wenn man sich einzig auf die Zukunft bezieht, erreicht man keine Realität, keine Wirklichkeit, und folglich ist man nicht wirklich in Bewegung. Wenn man andererseits das gegenwärtige (ja räumliche) Wirkliche bejaht oder akzeptiert, so *begehrt* man nichts; man bezieht sich also nicht auf die Zukunft, man verläßt nicht die Gegenwart, und infolgedessen bewegt man sich da ebensowenig. Um sich zu realisieren, um sich zu *verwirklichen,* muß die Begierde sich daher auf eine *Wirklichkeit* beziehen; aber sie kann sich auf sie nicht in *positiver* Weise beziehen. Also muß sie sich *negativ* auf sie beziehen. Die Begierde ist daher notwendig Begierde nach *Negierung* der wirklichen oder gegenwärtigen Gegebenheit. Und die *Wirklichkeit* der Begierde kommt aus der *Negierung* der gegebenen *Wirklichkeit**. Das *negierte* Wirkliche ist aber das Wirkliche, das *aufgehört* hat zu sein: es ist das *vergangene* Wirkliche oder die *wirkliche* Vergangenheit. Die durch die *Zukunft* bestimmte Begierde erscheint in der *Gegenwart* als Wirklichkeit (d. h. als befriedigte Begierde) nur unter der Voraussetzung, daß sie ein Wirkliches, d. h. ein *Vergangenes* negiert hat. Die Art und Weise, wie die *Vergangenheit* auf Grund der *Zukunft* (negativ) gestaltet worden ist, bestimmt die Eigenschaft der wirklichen *Gegenwart.* Und einzig die so durch Zukunft und Vergangen-

* Die *Begierde* zu trinken ist *Abwesenheit* von Wasser; aber die Qualität dieser Begierde (der Durst) ist nicht durch die *Abwesenheit* als solche bestimmt, sondern durch die Tatsache, daß es sich um Abwesenheit von *Wasser* (und nichts von etwas anderem) handelt; und diese Begierde *verwirklicht* sich durch die „Negierung" des *wirklichen* Wassers (im Akt des Trinkens).

heit bestimmte Gegenwart ist menschlich oder geschichtlich*. Ganz allgemein kann man also sagen: die *geschichtliche* Bewegung geht aus der Zukunft hervor und durchläuft die Vergangenheit, um sich in der Gegenwart oder als zeitliche Gegenwart zu *verwirklichen*. Die Zeit, die Hegel im Auge hat, ist also die menschliche oder geschichtliche Zeit: die Zeit der bewußten und freien Tat, die in der *Gegenwart* einen Entwurf für die *Zukunft* verwirklicht, der von der Erkenntnis der *Vergangenheit* ausgeht*.

* Ein Augenblick wird „geschichtlich" genannt, wenn die in ihm vollzogene Tat auf Grund der Vorstellung vollbracht wird, die sich der Handelnde von der Zukunft macht (d. h. auf Grund eines *Entwurfes*): man beschließt einen *zukünftigen* Krieg usw.; man handelt also auf Grund der *Zukunft*. Aber wenn der Augenblick wirklich „geschichtlich" sein soll, muß es *Veränderung* geben: mit anderen Worten, die Entscheidung muß das Gegebene *negieren:* indem man sich für den zukünftigen Krieg entscheidet, entscheidet man sich *gegen* den herrschenden Frieden. Und durch die Entscheidung für den zukünftigen Krieg verwandelt man den Frieden in Vergangenheit. Nun wird aber die *gegenwärtige*, durch die Zukunftsvorstellung (durch den Entwurf) *ausgelöste* geschichtliche Tat durch die von ihr geschaffene Vergangenheit *bestimmt:* wenn der Frieden gesichert und ehrenhaft ist, dann ist die Negierung, die ihn in die Vergangenheit verweist, die Tat eines Wahnsinnigen oder eines Verbrechers; wenn er hingegen demütigend ist, so ist sie eine staatsmännische Handlung usw.

* Nehmen wir einmal als Beispiel für einen „geschichtlichen Augenblick" die berühmte Anekdote vom Rubikon. Was ist daran *Gegenwart* im strengen Sinne? Ein Mann geht nachts am Ufer eines kleinen Flüßchens spazieren. Anders ausgedrückt, etwas ganz Banales, nichts „Geschichtliches". Denn selbst wenn der fragliche Mann Cäsar wäre, gäbe es an diesem Ereignis nichts „Geschichtliches", ginge Cäsar nur wegen einer x-beliebigen Schlaflosigkeit spazieren. Der Augenblick ist „geschichtlich", weil der nächtliche Spaziergänger an einen Staatsstreich denkt, an den Bürgerkrieg, an die Eroberung von Rom und an die Weltherrschaft. Und zwar beachte man: weil er den Plan hegt, dies zu tun, den *Entwurf* – denn all dies liegt noch in der *Zukunft*. Das fragliche Ereignis wäre also nicht „geschichtlich", wenn es nicht eine *Gegenwart* der *Zukunft* in der wirklichen Welt gäbe (zuerst in Cäsars Kopf). Die Gegenwart ist also nur „geschichtlich", weil es in ihr eine Beziehung auf die *Zukunft* gibt, oder genauer gesagt, weil sie eine Funktion der Zukunft ist (Cäsar geht spazieren, *weil er* an die Zukunft denkt). In diesem Sinne kann man auch von einem *Vorrang der Zukunft* in der geschichtlichen Zeit sprechen. Aber das genügt nicht. Nehmen wir einmal an, daß der Spaziergänger ein römischer Jüngling wäre, der von der Weltherrschaft „träumt", oder ein Größenwahnsinniger im klinischen Sinne, der einen Plan schmiedet, einen „Entwurf", der mit dem des Cäsar im übrigen identisch ist. Mit einem Schlage hört dann der Spaziergang auf, ein „geschichtliches Ereignis" zu sein. Er ist es nur deshalb, weil es *Cäsar* ist, der beim Spazierengehen an seinen Entwurf denkt (oder „sich entscheidet", d. h. eine „Hypothese" ohne genauen Bezug zur wirklichen Zeit in einen konkreten „Zukunftsplan", einen Entwurf umwandelt) – denn Cäsar hat die *Möglichkeit* (jedoch nicht die *Gewißheit*, denn dann gäbe es weder *Zukunft* im strengen Sinne, noch auch einen wirklichen *Entwurf*), seine Pläne zu verwirklichen. Diese Möglichkeit aber wird ihm durch seine ganze *Vergangenheit* – und nur durch seine Vergangenheit – gesichert, d. h. durch die Gesamtheit der *Taten* von Kampf und Arbeit, die er in der jeweiligen Gegenwart auf Grund eines Entwurfes, d. h. der Zukunft, ausgeführt hat. Diese *Vergangenheit* unterscheidet den „Entwurf" von einem bloßen „Traum" oder einer „Utopie". Infolgedessen gibt es nur dort einen „geschichtlichen Augenblick", wo

Es handelt sich also um die geschichtliche Zeit, und Hegel sagt, daß diese Zeit „der daseiende Begriff selbst“ ist. Lassen wir einen Augenblick den Ausdruck „Begriff“ bei Seite. Hegel sagt also, daß die Zeit ein x ist, ein Etwas, das *da ist.* Nun kann man aber diese Behauptung aus der Analyse von Hegels Vorstellung der (geschichtlichen) Zeit selbst ableiten. Die Zeit, in der die Zukunft den Vorrang hat, kann sich verwirklichen und *da sein* nur unter der Bedingung, daß sie *negiert* oder vernichtet. Wenn es Zeit geben soll, muß es also noch etwas anderes als Zeit geben, und dies andere ist zunächst einmal der Raum (gewissermaßen der Halteort). Es gibt also keine Zeit ohne Raum; die Zeit ist etwas, was im Raum ist*. Die Zeit ist die *Negation* des Raumes (des Mannigfaltigen); aber wenn sie etwas ist, und nicht Nichts, dann darum, weil sie die Negation des *Raumes ist.* Nun kann man aber nur das wirklich negieren, was wirklich da ist, d. h. was *Widerstand* leistet. Der Raum, der Widerstand leistet, ist gefüllt: er ist die ausgedehnte *Materie,* der *wirkliche* Raum, d. h. die natürliche *Welt.* Die Zeit muß also in der *Welt* da sein: sie ist *„da“* im Raum, im *empirischen,* d. h. im sinnlich wahrnehmbaren Raum oder in einer natürlichen Welt. Die Zeit *vernichtet* diese Welt, indem sie sie in jedem Augenblick in das Nichts der Vergangenheit versinken läßt. Aber die Zeit *ist* eben dies *Nichten* der Welt; und wenn es keine *wirkliche* Welt gäbe, die zunichte würde, dann wäre die Zeit reines Nichts: damit gäbe es keine Zeit. Die *seiende* Zeit ist also ein Etwas, das „da ist“, d. h. in einem wirklichen Raum oder in einer räumlichen Welt existiert.

Nun haben wir aber gesehen, daß das Anwesen der Zeit (in der die Zukunft den Vorrang hat) in der wirklichen Welt Begierde genannt wird (die sich auf eine andere Begierde richtet), und daß diese Begierde eine spezifisch menschliche Begierde ist, wobei die sie verwirklichende Tat das Wesen des Menschen selbst ist. Das wirkliche Anwesen der Zeit in der Welt heißt also *Mensch.* Die Zeit *ist* der Mensch, und der Mensch *ist* die Zeit.

In der PhG sagt Hegel das nicht ausdrücklich, weil er dort das Wort „Mensch“ vermeidet. Doch in den „Jenenser Vorlesungen“ sagt er: *„Geist* ist Zeit.“ „Geist“ bedeutet nun aber bei Hegel (und vor allem in diesem Zusammenhang) *„menschlicher* Geist“ oder *Mensch,* genauer den kollektiven Menschen, d. h. das Volk oder den Staat, und letztlich den integralen Menschen oder die Menschheit in der Totalität ihrer raum-zeitlichen Existenz, d. h. in der Totalität der Weltgeschichte.

Die Zeit (und zwar die geschichtliche Zeit mit dem Rhythmus: Zukunft → Vergangenheit → Gegenwart) *ist* also der Mensch in seiner umfassenden empi-

die *Gegenwart* sich auf Grund der *Zukunft* einrichtet, und unter der Voraussetzung, daß die Zukunft nicht *unmittelbar* in die Gegenwart eindringt (wie im Falle der Utopie), sondern *vermittelt* durch die *Vergangenheit,* d. h. durch eine *schon vollendete Tat.*

* Ich habe gesagt, daß die Begierde, d. h. die Zeit, ein „Loch“ ist; wenn es aber ein „Loch“ geben soll, dann muß es einen Raum geben, in dem das Loch existiert.

rischen, d. h. räumlichen Wirklichkeit: die Zeit *ist* die Geschichte-des-Menschen-in-der-Welt. Und ohne den Menschen gäbe es ja auch keine Zeit in der Welt; die Natur ohne den Menschen wäre nur ein wirklicher (vierdimensionaler) *Raum*. Gewiß hat auch das Tier Begierden und handelt auf Grund seiner Begierden, indem er das Wirkliche negiert: es nimmt Nahrung zu sich und trinkt ganz wie der Mensch. Aber die Begierden des Tiers sind *natürlich;* sie richten sich auf das, was *ist,* und sind daher durch es *bestimmt;* das negierende Tun auf Grund *dieser* Begierden kann also nicht *wesentlich* negieren, kann nicht das *Wesen* dessen, das ist, verwandeln. Im *Ganzen,* d. h. in seiner *Wirklichkeit,* wird das Sein daher durch diese „natürlichen" Begierden nicht verändert; es bleibt mit sich *identisch* und ist so *Raum* und nicht Zeit. Gewiß verändert ein Tier das Aussehen der natürlichen Welt, in der es lebt. Aber dann stirbt es und erstattet der Erde zurück, was es ihr genommen hat. Und weil es sich in seiner Nachkommenschaft *identisch* reproduziert, wiederholen sich auch die von ihm in der Welt durchgeführten Veränderungen. Die Natur als Ganzes bleibt also, was sie ist*. Der Mensch hingegen verwandelt die Welt *wesentlich* durch das negierende Tun seiner Kämpfe und seiner Arbeit – durch ein Tun, das aus der *nicht*-natürlichen menschlichen Begierde entsteht, die sich auf eine andere Begierde richtet, d. h. auf etwas, was in der natürlichen Welt nicht wirklich existiert**. Allein der Mensch erschafft und zerstört *wesentlich.* Die natürliche Wirklichkeit schließt daher nur dann die Zeit ein, wenn sie eine menschliche Wirklichkeit einschließt. Der Mensch aber erschafft und zerstört auf Grund einer Zukunftsvorstellung, und diese taucht in der wirklichen Gegenwart in Gestalt einer Begierde auf, die sich auf eine andere Begierde richtet, d. h. in Gestalt einer Begierde nach gesellschaftlicher *Anerkennung.* Das aus *dieser* Begierde entstehende Tun aber bringt Geschichte hervor. Zeit gibt es daher nur dort, wo es *Geschichte* gibt.

„Die *Zeit* ist der daseiende Begriff selbst" bedeutet also: die *Zeit ist* der Mensch-in-der-Welt und seine wirkliche Geschichte. Doch Hegel sagt auch: „*Geist* ist Zeit". Das heißt: der *Mensch ist* Zeit. Und wir haben eben gesehen, was das bedeutet: der Mensch ist Begierde, die sich auf eine andere Begierde richtet, d. h. Begierde nach Anerkennung, negierende Tat mit dem Ziel der Befriedigung dieser Begierde, blutiger Prestigekampf, Beziehung von Herr und Knecht und Arbeit, d. h. geschichtliche Entwicklung, die schließlich beim allgemeinen und homogenen Staat und beim absoluten Wissen endet, das den in diesem und durch diesen Staat verwirklichten heilen Menschen offenbart.

* Wenn es hier Zeit gibt, dann die biologische, kreisförmige Zeit des Aristoteles, die *Ewigkeit* in der Zeit, die Zeit, in der sich alles wandelt, um doch dasselbe zu bleiben.
So ist der Ölbaum aus der Zeit des Perikles „der selbe" Ölbaum wie der aus der Zeit von Venizelos; aber das Griechenland des Perikles ist eine Vergangenheit, die nie wieder zur Gegenwart wird, und Venizelos stellt in bezug auf Perikles eine Zukunft dar, die noch nie Vergangenheit war.

Kurz, wenn man sagt, daß der Mensch Zeit *ist*, dann sagt man damit all das, was Hegel in der PhG von ihm sagt. Das heißt dann auch, daß das existierende Universum und das Sein selbst so sein müssen, daß der derart aufgefaßte Mensch *möglich* ist und sich verwirklichen kann. Der Satz, der Geist und Zeit identifiziert, faßt also Hegels ganze Philosophie zusammen, genau wie die anderen, weiter oben aufgeführten schematischen Formeln die ganze Philosophie eines Plato, Aristoteles usw. zusammenfassen.

Doch in diesen schematischen Formeln war die Rede vom *Begriff*. Nun sagt auch Hegel nicht nur: „*Geist* ist Zeit", sondern auch „Die Zeit ist der *Begriff*, der da ist".

Gewiß, das sind zwei verschiedene Ausdrucksweisen für die gleiche Sache. Wenn der Mensch Zeit und die Zeit der „daseiende Begriff" *ist*, dann kann man sagen, daß der Mensch der „daseiende Begriff" *ist*. Und er ist es ja tatsächlich: da er das einzige sprechende Wesen in der Welt ist, ist er der inkarnierte Logos (oder Rede), der Logos, der Fleisch geworden ist und so als empirische Wirklichkeit in der natürlichen Welt da ist. Der Mensch ist das *Dasein* des Begriffs, und der „daseiende Begriff" *ist* der Mensch. Daß die Zeit der „daseiende Begriff" ist, besagt also, daß die Zeit der Mensch ist – vorausgesetzt, daß man den Menschen so auffaßt, wie es Hegel in der PhG tut. Alles, was Hegel in der PhG vom Menschen sagt, gilt daher auch für die Zeit. Und umgekehrt sagt Hegel in der PhG alles, was man von der „Erscheinung" oder der „Phänomenologie" der Zeit (d. h. des Geistes) in der Welt sagen kann.

Darum muß man die ganze PhG kennen, um die paradoxe Identifizierung von Zeit und Begriff zu verstehen. Man muß einerseits wissen, daß die fragliche Zeit die menschliche oder geschichtliche Zeit ist, d. h. die Zeit, in der die Zukunft den Vorrang hat – die Zukunft, die auf dem Wege über die Vergangenheit die Gegenwart bestimmt. Und andererseits muß man wissen, wie Hegel den Begriff definiert*.

Ich muß daher noch kurz zusammenfassen, was für Hegel der Begriff ist.

Im Kapitel VII der PhG sagt Hegel, daß jedes *Begreifen* eine Art *Tötung* ist. Machen wir uns klar, was er damit meint.

Solange der Sinn (oder das Wesen, der Begriff, der Logos, die Idee usw.) in einem Daseienden inkarniert ist, *lebt* dieser Sinn, dieses Wesen, wie auch dieses Daseiende. Solange zum Beispiel der Sinn (oder das Wesen) „Hund" in einer sinnlichen Größe inkarniert ist, *lebt* dieser Sinn (oder dieses Wesen): er ist da als der wirkliche Hund, als der lebende Hund, der umherläuft, trinkt und frißt. Doch sobald der Sinn (das Wesen) „Hund" in das *Wort* „Hund" übergeht, d. h. sobald er abstrakter *Begriff* wird, der von der sinnlichen Wirklichkeit

* Der *hegelsche* Begriff wird mit der *hegelschen* Zeit identifiziert. Man kann aber weder den *vor*-hegelschen Begriff mit der *vor*-hegelschen Zeit identifizieren, noch den *hegelschen* Begriff mit der *vor*-hegelschen Zeit, noch den *vor*-hegelschen Begriff mit der *hegelschen* Zeit.

unterschieden ist, die er durch seinen Sinn offenbart, stirbt der Sinn (das Wesen): das *Wort* „Hund" läuft nicht umher, trinkt nicht und frißt nicht; in ihm *hört* der Sinn (das Wesen) zu leben auf, d. h. er *stirbt*. Und darum ist das *Begreifen* der empirischen Wirklichkeit eine Art *Tötung*. Gewiß weiß Hegel recht gut, daß man einen Hund nicht zu töten braucht, um ihn durch seinen Begriff zu begreifen, d. h. um ihn zu benennen oder zu definieren, und daß man auch nicht zu warten braucht, bis er tatsächlich stirbt, um das tun zu können*. Nur, sagt Hegel, wenn der Hund nicht *sterblich*, d. h. wesentlich *endlich* oder in seiner Dauer begrenzt wäre, dann könnte man nicht seinen Begriff von ihm *ablösen*, d. h. den im wirklichen Hund inkarnierten Sinn (das Wesen) in das *nicht*-lebende Wort übergehen lassen – in das (sinnvolle) *Wort*, d. h. in den *abstrakten* Begriff, den Begriff, der nicht im Hund existiert (in dem er verwirklicht wird), sondern im Menschen (von dem er gedacht wird), d. h. in etwas *anderem* als der sinnlichen Wirklichkeit, die der Begriff durch seinen Sinn offenbart. Der Begriff „Hund", der *mein* Begriff (des Hundes) ist, der also etwas *anderes* als der lebende Hund ist und sich auf einen lebenden Hund wie auf eine *äußere* Wirklichkeit *bezieht* – dieser *abstrakte* Begriff ist nur dann möglich, wenn der Hund *wesentlich* sterblich ist, d. h. wenn der Hund in *jedem* Augenblick seiner Existenz stirbt oder zunichte wird. Nun ist aber dieser Hund, der in jedem Augenblick zunichte wird, eben der Hund, der in der Zeit Dauer hat, der in jedem Augenblick aufhört, in der Gegenwart zu leben oder zu existieren, um in der Vergangenheit zunichte zu werden, oder *als* Vergangenheit zunichte zu werden*. Wäre der Hund ewig, bestünde er außerhalb der Zeit oder ohne sie, dann wäre der Begriff „Hund" niemals vom Hunde selbst *abgelöst*. Das Dasein des Begriffs „Hund" wäre der lebende Hund und nicht das (gedachte oder ausgesprochene) *Wort* „Hund". Es gäbe also keine *Rede* (Logos) in der Welt, und, da die daseiende Rede einzig als (tatsächlich sprechender)

* Immerhin führt ja ein begriffliches oder „wissenschaftliches" Begreifen des Hundes früher oder später zu seiner *Sektion*.

* Es gibt also für Aristoteles nur darum einen Begriff „Hund", weil es einen *ewigen* wirklichen Hund gibt, nämlich die *Gattung* „Hund", die immer in der Gegenwart ist, für Hegel hingegen nur darum, weil der wirkliche Hund ein *zeitliches* (weltliches) Wesen ist, d. h. ein wesentlich endliches oder „sterbliches" Wesen, das in jedem Augenblick zunichte wird: und der Begriff *ist* das ewige Fortbestehen dieses Nichtens des räumlichen Wirklichen, welches Nichten selbst nichts anderes als eben die *Zeit* ist. Auch für Hegel ist also der Begriff etwas, was fortbesteht (wenn man so will, etwa „Ewiges", aber im Sinne von: solange die Zeit dauert). Doch für ihn hat allein der *Begriff* „Hund" Dauer (d. h. das zeitliche *Nichten* des wirklichen Hundes, welches effektiv so lange dauert wie die Zeit, weil die Zeit dieses Nichten als solches *ist);* während für Aristoteles der wirkliche *Hund* erhalten bleibt (ewig, im strengen Sinne, weil es die *ewige* Wiederkehr gibt), wenigstens als Gattung. Darum kann Hegel erklären, was Aristoteles unerklärlich bleibt, nämlich das Fortbestehen (im und durch den Menschen) des Begriffs zum Beispiel eines Tieres, das zu einer *ausgestorbenen* Gattung (selbst ohne fossile Reste) gehört.

Mensch existiert, keinen Menschen. Der Wort-Begriff *löst* sich vom sinnlichen *hic et nunc* ab; aber er kann sich davon nur ablösen, weil das *hic* ein *nunc ist*, d. h. weil das räumliche Wesen zeitlich ist, weil es in der Vergangenheit *zunichte* wird. Und das Wirkliche, das in der Vergangenheit *verschwindet, besteht* (als Nicht-Wirkliches) *fort* in der Gegenwart in Gestalt des Begriff-Wortes. Das Universum der Rede (die Welt der Ideen) ist der beständige Regenbogen, der sich über einem Wasserfall bildet: und der Wasserfall ist das *zeitliche Wirkliche*, das im Nichts der Vergangenheit zunichte wird*.

Gewiß *dauert* das Wirkliche als *Wirkliches* in der Zeit. Aber weil es in der *Zeit* dauert, ist es seine eigene *Erinnerung;* es läßt in jedem Augenblick sein Wesen oder seinen Sinn Wirklichkeit werden, und das besagt, daß es in der Gegenwart das Wirklichkeit werden läßt, was von ihm nach seinem Zunichtewerden in der Vergangenheit bleibt; und dieses Etwas, das von ihm bleibt,

* Schon Kant hat gesehen, daß das Begreifen die *Erinnerung* einschließt, und Hegel behält diesen (letzten Endes platonischen) Gedanken bei. Auch für ihn ist die Er-*innerung*, d. h. die im und durch den das Wirkliche offenbarenden, aber *in mir* seienden Begriff bewirkte Ver-innerlichung des gegenständlichen Wirklichen, zugleich *Erinnerung*, d. h. Angedenken. Nun gibt es aber Erinnerung nur da, wo es Zeit gibt, wo das *gegenwärtige* Wirkliche zunichte wird, indem es zum vergangenen Unwirklichen wird. Ganz allgemein gesagt, präzisiert Hegel nur die Kantische Theorie vom *Schematismus* (und bildet sie infolgedessen um). Nach Kant lassen die Begriffe (= Kategorien) sich auf das (gegebene) Sein beziehen, weil die Zeit ihnen als „Schema" (Hegel würde sagen: als „Vermittlung") dient. Doch diese „Vermittlung" ist rein *passiv:* die Zeit ist Kontemplation, Intuition, Anschauung. Bei Hegel hingegen ist die „Vermittlung" aktiv; sie ist die Tat oder das Tun, das das Gegebene negiert, die Tätigkeit von Kampf und Arbeit. Nun *ist* aber dies Negieren des (gegebenen) Seins die (geschichtliche) Zeit, und die (geschichtliche) Zeit *ist* dies aktive Negieren. Bei Hegel wie bei Kant ist es also die Zeit, die den Begriff auf das Sein zu beziehen gestattet. Doch bei Hegel ist diese das begriffliche Denken vermittelnde Zeit „materialisiert": sie ist eine *Bewegung*, und zwar eine *dialektische* „Bewegung", was eben heißt, daß sie aktiv ist, negiert (das gegebene Sein), verwandelt (etwas Neues), erschafft. Der Mensch kann das Sein durch den Begriff begreifen (offenbaren), weil er das (gegebene) Sein auf Grund dieses Begriffs (der dann ein Entwurf ist) verwandelt und ihm konform macht. Die Verwandlung des gegebenen Seins auf Grund des Entwurf-Begriffes ist aber nichts anderes als die bewußte und freie *Tat:* Arbeit und Kampf. Nach Kant *ist* das Sein dem Begriff konform, und die „Vermittlung" durch die Zeit gestattet nur, vom einen zum anderen überzugehen, ohne das eine oder den andern zu verändern. Darum kann Kant uns diese Konformität des Seins und des Begriffes auch nicht *erklären:* für ihn ist sie eine *Gegebenheit*, ein transzendentaler *Zufall*. Hegel hingegen erklärt diese Konformität (die für ihn ein *Prozeß* der Konformierung ist) durch seine dialektische Ontologie: das Sein *wird* dem Begriff (am Ende der Geschichte) durch die vollendete Totalität des negierenden Tuns konform, das das Sein auf Grund eben dieses Begriffes *verwandelt*. Bei Kant ist also die Zeit „Schema" und passive „Anschauung"; bei Hegel ist sie „Bewegung" und bewußte, freie Tat. Infolgedessen ist der Begriff oder das *a priori* bei Kant eine „Vorstellung", die dem Menschen gestattet, sich dem gegebenen Sein zu *konformieren*, während bei Hegel der Begriff *a priori* ein „Entwurf" ist, der dem Menschen gestattet, das gegebene Sein zu *verwandeln* und es ihm konform zu *machen*.

und das es wieder Wirklichkeit werden läßt, ist sein *Begriff*. In dem Augenblick, in dem das gegenwärtige Wirkliche in der Vergangenheit versinkt, *löst sich* sein Sinn (Wesen) von seiner Wirklichkeit (Dasein) *ab;* dabei taucht nun die Möglichkeit auf, jenen Sinn *außerhalb* der Wirklichkeit festzuhalten, indem man ihn ins *Wort* übergehen läßt. Und dieses Wort offenbart den Sinn des Wirklichen, das in der Gegenwart seine eigene Vergangenheit *verwirklicht,* d. h. jene gleiche Vergangenheit, die „ewig" im Begriff-Wort fortbesteht. Kurz, der Begriff kann nur dann ein Dasein in der Welt haben (wobei dieses Dasein nichts anderes als das menschliche Dasein ist), wenn die Welt *zeitlich* ist, wenn die *Zeit* ein Dasein in der Welt hat. Darum kann man sagen, daß die Zeit der daseiende Begriff *ist**.

* Auf der ontologischen Ebene bedeutet diese „metaphysische" (oder kosmologische) Feststellung, daß das Sein eine *trinitarische* Struktur haben muß, da es eine „Synthese" oder „Totalität" ist, die die „These" oder „Identität" mit der „Antithese" oder „Negativität" vereinigt (wobei dies Anwesen der *Negation* des Seins im *daseienden* Sein eben die Zeit ist). Zum besseren Verständnis der Identifizierung von Begriff und Zeit ist es nützlich, folgendermaßen vorzugehen. – Bilden wir den Begriff des Seins, d. h. der *Totalität* dessen, was *ist.* Was ist der Unterschied zwischen diesem Begriff „Sein" und dem Sein selbst? Unter dem Gesichtspunkt des Inhaltes sind sie identisch, da man keine „Abstraktion" vorgenommen hat. Und dennoch – trotz Parmenides – ist der Begriff „Sein" nicht das Sein (andernfalls gäbe es keine Rede, wäre der Begriff nicht Logos). Was das Sein vom Begriff „Sein" unterscheidet, ist einzig das *Sein* des Seins selbst; denn das Sein *ist* als Sein, aber es *ist* nicht im Begriff „Sein" (wiewohl es hier durch seinen Inhalt, d. h. als *Sinn* des Begriffs „Sein", gegenwärtig „ist"). Man erhält also den Begriff „Sein", wenn man vom Sein dessen (Da)sein *subtrahiert:* Sein minus (Da)sein gleich Begriff „Sein" (und nicht gleich Nichts oder „Null"; denn die Negation *von* A ist nicht Nichts, sondern „nicht-A", d. h. „Etwas"). Nun ist aber diese auf den ersten Blick so paradoxe, so „unmögliche" Subtraktion des (Da)seins vom Sein in Wirklichkeit etwas völlig „Geläufiges": sie vollzieht sich buchstäblich „in jedem Augenblick" und nennt sich „Zeit". Denn die Zeit ist es, die in jedem Augenblick dem Sein, d. h. der Totalität dessen, was (in der Gegenwart) *ist,* sein (Da)sein nimmt, indem sie es in die Vergangenheit versetzt, in der das Sein nicht *ist* (oder nicht *mehr* ist). Doch damit es Zeit gibt, muß es eine Vergangenheit „geben" (die reine oder „ewige" Gegenwart ist nicht Zeit): die Vergangenheit und das Sein, das in die Vergangenheit versunken ist (das vergangene Sein), sind also nicht Nichts; sie sind „etwas". Nun *ist* man aber nur in der Gegenwart etwas. Um etwas zu *sein,* müssen daher Vergangenheit und vergangenes Sein in der Gegenwart fortbestehen und doch zugleich aufhören, gegenwärtig zu sein. Und diese *Gegenwart* des *vergangenen* Seins ist der Begriff „Sein", d. h. das Sein, dem man das (Da)sein genommen hat, ohne es in reines Nichts zu verwandeln. Wenn man so will, ist also der Begriff „Sein" die „Erinnerung" des Seins (im zweifachen Sinne: es ist das Sein, das „sich erinnert", und es „erinnert sich" seines (Da)seins). Aber auf der Ebene, auf der wir uns befinden, spricht man im allgemeinen nicht vom „Erinnern"; die „Erinnerung", die wir im Auge haben, heißt „Zeit" (oder genauer „Zeitlichkeit" –, dieses allgemeine „Medium" des Seins, in dem es „außer" der Gegenwart auch die Vergangenheit und die Zukunft gibt; doch ich spreche hier nicht von der Zukunft). Also: wenn es einen Begriff „Sein" gibt, dann darum, weil das Sein *zeitlich* ist (und man kann sagen, daß der Begriff die Zeit *ist,* d. h. das Zusammenbestehen von Gegenwart und Vergangenheit). Nun ist es aber offenkundig, daß das Sein dem

Es gibt also keinen Begriff in der Welt, solange es in ihr keine daseiende Zeit gibt. Nun haben wir aber gesehen, daß das Dasein der Zeit in der Welt die menschliche Begierde ist (d. h. die Begierde, die sich auf eine Begierde als Begierde richtet). Es gibt also kein begriffliches Begreifen ohne Begierde. Die Begierde wird durch das negierende Tun verwirklicht, und die *menschliche* Begierde durch den reinen Prestigekampf auf Leben und Tod. Und dieser Kampf verwirklicht sich durch den Sieg des Herrn über den Knecht und durch die Arbeit des letzteren im Dienste des Herrn. Diese Arbeit des Knechtes verwirklicht die Begierde des Herrn, indem sie sie *befriedigt*. Es gibt also, Hegel sagt das ausdrücklich im Kapitel IV, keinen Begriff ohne Arbeit; aus der Arbeit des Knechtes gehen Denken und Verstand, d. h. das Begreifen der Welt hervor.

Jetzt verstehen wir auch warum. Die Arbeit, und zwar die Arbeit allein, verwandelt die Welt in *wesentlicher* Weise, indem sie wahrhaft *neue* Wirklichkeiten erschafft. Wenn es auf der Erde nur Tiere gäbe, hätte Aristoteles recht: der Begriff wäre in der ewigen Gattung inkarniert, die mit sich selbst ewig identisch bleibt, und er würde nicht, wie Plato vorgab, *außerhalb* von Zeit und Welt existieren. Aber man verstünde dann nicht, wie der Begriff außerhalb der Gattung in der zeitlichen Welt in Gestalt eines *Wortes* existieren kann. Man verstünde also nicht, wie der Mensch existieren kann, d. h. jenes Wesen, das zum Beispiel kein Hund ist, und in dem der Sinn (das Wesen) Hund gleichwohl ebenso wie in dem Hunde anwesend ist, weil in ihm das Begriff-Wort „Hund“ sein kann. Das ist nur möglich, wenn das durch den Begriff offenbarte Sein wesentlich zeitlich, d. h. begrenzt oder durch Anfang und Ende

Begriff „Sein“ „konform“ ist, weil dieser das Sein selbst minus (Da)sein ist. Man kann also sagen, daß das Sein das *(Da)sein* des Begriffs „Sein“ ist, und daher kann das Sein, das (in der Gegenwart) *ist*, durch den Begriff „begriffen“ oder offenbart werden. Oder genauer, das Sein *ist* in „jedem Augenblick“ seines (Da)seins begriffen. Oder noch anders: das Sein ist nicht nur Sein, sondern auch *Wahrheit*, d. h. Entsprechung des Begriffs und des Seins. Soweit ist das ganz einfach, und das Problem besteht nur darin, zu wissen, woher der *Irrtum* kommt. Er wird möglich, wenn man den Begriff vom Sein *ablöst* und ihm *entgegensetzt*. Das tut der Mensch; oder genauer gesagt, der Mensch *ist* der vom Sein abgelöste Begriff; oder besser noch, er ist der *Akt* der Ablösung des Begriffes vom Sein. Er tut das durch die negierende-Negativität, d. h. durch die Tat, und hier kommt nun die Zukunft hinzu (der Ent-wurf, das Pro-jekt). Diese Ablösung bedeutet so viel wie eine Nichtentsprechung (darin liegt der tiefe Sinn der Wendung „errare *humanum* est“), und man muß von neuem negieren oder tätig sein, um zur Konformität zwischen dem Begriff (Entwurf) und dem (durch die Tat dem Entwurf konform gemachten) Sein zu gelangen. Für den Menschen ist die Entsprechung von Sein und Begriff also eine *Bewegung*, und die Wahrheit ist ein *Ergebnis*. Und nur dieses „Ergebnis der Bewegung“ verdient den Namen der (redehaften) „Wahrheit“, denn allein diese Bewegung ist Logos oder Rede (das Sein *spricht* nicht vor seiner Negierung durch den Menschen, denn der vom Sein *abgelöste* Begriff *existiert* im Wort oder Logos oder als Logos-Wort). – Hegel sagt all dies an einer Stelle der Vorrede zur PhG, die den Schlüssel zum Verständnis seines ganzen Systems liefert (S. 29, Z. 26 – S. 30, Z. 15). Siehe Kapitel 5 („Die Idee des Todes in der Philosophie Hegels“).

in der Zeit ausgezeichnet ist. Wesentlich zeitlich ist aber nicht das natürliche Objekt und nicht einmal das Tier oder die Pflanze, sondern einzig und allein das Produkt der menschlichen Arbeit. Die Arbeit *verzeitlicht* also die räumliche Welt und bringt den Begriff hervor, der in der natürlichen Welt existiert, wiewohl er etwas anderes als diese Welt ist; die Arbeit verwandelt also die rein natürliche Welt in eine vom Menschen bewohnte technische, d. h. aber geschichtliche Welt.

Einzig und allein die durch die menschliche Arbeit verwandelte Welt offenbart sich in dem Begriff, der in der Welt da ist, ohne die Welt zu sein. Der Begriff *ist* daher die Arbeit, und die Arbeit *ist* der Begriff. Und wenn, wie es Marx sehr richtig bemerkt, die Arbeit für Hegel „das *Wesen* des Menschen" ist*, so kann man auch sagen, daß für Hegel das Wesen des Menschen der Begriff ist. Darum sagt Hegel nicht nur, daß die Zeit der Begriff ist, sondern auch, daß sie der Geist ist. Denn wenn die Arbeit den Raum verzeitlicht, dann ist die weltliche Arbeit das Dasein der Zeit in der Welt. Wenn aber der Mensch der Begriff ist, und wenn der Begriff Arbeit ist, dann sind der Mensch und der Begriff auch die *Zeit.*

Aus dem Gesagten folgt *erstens,* daß es nur da Begreifen gibt, wo es wesentlich zeitliche, d. h. geschichtliche Wirklichkeit gibt, und *zweitens,* daß allein das geschichtliche und zeitliche Dasein durch den Begriff offenbart werden kann. Oder mit anderen Worten: Das begriffliche Begreifen ist notwendig *dialektisch***.

Wenn das aber so ist und die Natur nur Raum und nicht Zeit ist, dann müßte man daraus schließen, daß es kein Begreifen der Natur gibt. Begreifen im strengen Sinne könnte man nur da, wo es Zeit gibt; wirklich begreifen könnte man daher nur die Geschichte. *Dialektisch* kann und muß jedenfalls nur die Geschichte begriffen werden. Das nicht gesagt zu haben, ist meiner Meinung nach Hegels Grundirrtum.

Zunächst einmal ist Hegel etwas unbestimmt: einerseits sagt er, daß die Natur lediglich Raum ist, doch andererseits sieht er sehr wohl, daß das (biologische) Leben ein zeitliches Phänomen darstellt. Von daher ist der Gedanke

* MEGA I, Abt., Bd. 3, S. 157. (Anm. des Herausg.)

** Denn das „dialektische" Begreifen ist nichts anderes als das geschichtliche oder zeitliche Begreifen des Wirklichen. Die Dialektik offenbart die *trinitarische* Struktur des Seins. Mit anderen Worten, in und durch seine Dialektik offenbart sich das Wirkliche nicht *sub specie aeternitatis,* d. h. außerhalb der Zeit oder als ewig mit sich selbst identisch, sondern als eine Gegenwart zwischen Vergangenheit und Zukunft, d. h. als eine schöpferische Bewegung oder auch als ein *Ergebnis,* das ein Entwurf ist, und als ein *Entwurf,* der ein Ergebnis ist – ein Ergebnis, das aus dem Entwurf entsteht, und ein Entwurf, der von einem Ergebnis hervorgebracht wird; mit einem Wort, das Wirkliche offenbart sich in seiner dialektischen Wahrheit als eine *Synthese.* – Siehe Kapitel 4 („Die Dialektik des Wirklichen und die phänomenologische Methode").

zu verstehen, daß das Leben eine Äußerung des Geistes ist. Aber Hegel sieht auch, und sagt als erster wortwörtlich, daß das wirklich menschliche Dasein nur durch das *Negieren* des Lebens möglich ist (wie wir wissen, ist der Einsatz des Lebens im Prestigekampf für den Menschen *konstitutiv).* Daher ein *Gegensatz* von Leben und Geist. Doch wenn dieser Gegensatz existiert, ist das Leben nicht geschichtlich, gibt es also auch keine biologische *Dialektik* und kein Begreifen des Lebens.

Nun behauptet Hegel aber dieses Begreifen. Er erdenkt (in der Nachfolge Schellings) eine *dialektische* Biologie und stellt sie in der PhG dar (Kapitel V, A, a). Gewiß, er leugnet das Begreifen oder dialektische Verstehen der unbelebten Wirklichkeit, aber das führt ihn lediglich zu der Behauptung, daß die Natur ein *lebendes* Wesen ist. So kommt er zu seiner absurden Naturphilosophie, seiner unsinnigen Kritik an Newton und seiner eigenen „magischen" Physik, die sein System im 19. Jahrhundert in Verruf gebracht hat.

Aber mehr noch: das dialektische Verstehen kann sich nur auf die geschichtliche Wirklichkeit beziehen, d. h. auf die durch die Arbeit auf Grund eines Entwurfes geschaffene Wirklichkeit. Wenn man wie Hegel behauptet, daß *alles* Verstehen dialektisch und die natürliche Welt verstehbar ist, dann behauptet man damit, daß diese Welt das Werk eines Demiurgen, eines nach dem Bilde des arbeitenden Menschen aufgefaßten Schöpfergottes ist. Und das sagt Hegel tatsächlich in der „Logik", wenn er ausführt, daß seine „Logik" (d. h. seine Ontologie) „das Denken Gottes vor der Schöpfung der Welt" ist. Daraus würde folgen, daß Hegel die Welt versteht, weil die Welt auf Grund des Begriffes *erschaffen* ist, den *Hegel* hat. Und damit sind wir mitten im Paradox: der Hegelsche Anthropo-*theismus* hört auf, ein Bild zu sein; Hegel ist tatsächlich Gott der *Schöpfer* und *ewiger Gott.* Nun kann aber kein Mensch von sich behaupten (es sei denn im Wahnsinn), er habe die Welt geschaffen. Wenn also das sich in der „Logik" offenbarende Denken, das die Welt *erschaffende* ist, so ist es sicherlich nicht das Hegels, sondern das eines Schöpfers, der *weder* Hegel *noch* der Mensch im allgemeinen ist: das Denken *Gottes.* Die „Logik" ist daher, auch trotz ihres Titels, nicht einfach Logik, sondern — wie Spinozas „Ethik" — *Theo*-logie, also Logik, Denken oder Rede *Gottes**.

* Persönlich halte ich diese Folgerung nicht für notwendig und sage ohne Bedenken, daß die natürliche Welt sich dem *begrifflichen* Verstehen entzieht. Dies würde ja nur bedeuten, daß das Dasein der Natur sich z. B. durch den Algorithmus offenbart und nicht durch Begriffe, d. h. durch sinnvolle *Worte.* Nun kommt aber die moderne Physik zu eben diesem Ergebnis: man kann von der physikalischen Realtät nicht ohne Widerspruch *sprechen;* sobald man vom Algorithmus zur wörtlichen Deskription übergeht, verwickelt man sich in Widersprüche (z. B. den von Korpuskel und Welle). Es scheint also keine die natürliche oder physikalische Realität offenbarende *Rede* zu geben. Diese offenbart sich vielleicht (wie schon Galilei es sich vorstellte) dem Menschen nur durch das artikulierte *Schweigen* des Algorithmus. *Begrifflich* oder dialektisch versteht man die physikalische Materie (oder: kann man von ihr *sprechen)* nur insoweit, als sie

Aber lassen wir die Welt der Natur beiseite, und stellen wir lieber fest, daß Hegel einen ungeheuren philosophischen Fortschritt erzielt hat, als er Begriff und Zeit identifizierte. Denn damit, d. h. mit der Entdeckung des *dialektischen* Wissens, hat er die Handhabe gefunden, eine Phänomenologie, eine Metaphysik und eine Ontologie der *Geschichte zu schaffen,* d. h. des Menschen, wie wir ihn heute auffassen und wie er in Wirklichkeit ist.

Sehen wir zu, was für eine entscheidende Folgerung für den Menschen sich aus dieser Entdeckung ergibt.

Der Begriff ist die Zeit, und zwar im strengen Sinne des Wortes, d. h. Zeit, in der es eine Zukunft gleichfalls im strengen Sinne gibt, d. h. eine Zukunft, die niemals zur Gegenwart oder zur Vergangenheit wird. Der Mensch ist das Dasein des *Begriffs* in der Welt, also einer Zukunft, die niemals Gegenwart wird. Diese Zukunft aber ist für den Menschen sein *Tod* – seine Zukunft, die niemals seine Gegenwart wird; und die einzige Wirklichkeit oder reale Präsenz dieses Futurums ist das *Wissen,* vermöge dessen der Mensch im Präsens um seinen zukünftigen Tod weiß. Wenn also der Mensch Begriff und der Begriff Zeit (d. h. der Mensch ein *wesentlich zeitliches* Wesen) *ist,* dann ist der Mensch *wesentlich* sterblich; und er ist nur dann Begriff, d. h. absolutes Wissen oder inkarnierte Weisheit, wenn er es *weiß.* Der Logos wird Fleisch, wird Mensch nur unter der Bedingung, daß er *sterben* will und kann.

Und das läßt uns verstehen, warum die „dritte Möglichkeit", die Hegel sich zu eigen macht, erst so spät in der Geschichte der Philosophie auftaucht. Wenn man leugnet, daß der Begriff ewig ist, und sagt, daß er Zeit *ist,* dann leugnet man damit, daß der Mensch unsterblich oder ewig ist (wenigstens insoweit er denkt, oder insoweit er wahrhaft ein menschliches Wesen ist). Nun nimmt aber der Mensch seinen Tod erst im äußersten Falle hin; und so hat auch die Philosophie erst im letzten Augenblick die „dritte Möglichkeit" hingenommen*.

„Alles *Endliche* ist dies, sich selbst aufzuheben", sagt Hegel in der „Encyclopädie". Nur das *endliche* Wesen hebt sich dialektisch selbst auf. Wenn also

„Rohstoff" eines Produkts menschlicher Arbeit ist. Der Rohstoff selbst besteht aber weder aus Molekülen noch Elektronen usw., sondern aus Holz, Steinen usw., und das sind Dinge, die, wenn sie zwar auch selbst nicht lebend sind, so doch wenigstens auf der Stufe des Lebens (und des Menschen als Lebewesen) existieren. Nun hat es aber ganz den Anschein, daß der *nicht-zeitliche* Algorithmus auch das Leben nicht offenbart, was jedoch die Dialektik erst recht nicht tut. Vielleicht sollte man daher die Auffassung Platos (für die mathematische bzw. geometrische Grundstruktur der Welt) mit der des Aristoteles (für ihre biologische Struktur) und der Kants (für ihre physikalische oder dynamische Struktur) verbinden, um die Hegelsche Dialektik für den Menschen und die Geschichte zu reservieren.

* Der Ausdruck „Anthropo-theismus" ist also nur eine Metapher: das kreisförmige, d. h. dialektische absolute Wissen offenbart das *endliche* oder sterbliche Wesen; dies ist daher nicht das *göttliche,* sondern im Gegenteil das *menschliche* Wesen; aber der Mensch kann nur dann wissen, daß es das *seine* ist, wenn er um seine *Sterblichkeit* weiß.

der Begriff Zeit, d. h., wenn das Begreifen *dialektisch* ist, dann ist die Existenz des Begriffs – und folglich des durch den Begriff offenbarten Wesens – wesentlich *endlich*. Daher muß die Geschichte selbst wesentlich endlich sein; der kollektive Mensch (die Menschheit) muß genauso sterben wie jedes menschliche Einzelwesen, die Weltgeschichte muß ein definitives *Ende* haben.

Wir wissen, daß für Hegel dieses Ende der Geschichte durch das Erscheinen der Wissenschaft unter der Gestalt eines Buches gekennzeichnet ist, d. h. durch das Auftauchen des Weisen oder des *absoluten* Wissens in der Welt. Dieses absolute Wissen ist kein zeitlicher Augenblick mehr, da es der *letzte* Augenblick der Zeit ist, d. h. ein Augenblick ohne *Zukunft*. Wenn das absolute Wissen in der Zeit oder *besser* noch als Zeit oder Geschichte *wird*, so ist das *gewordene* Wissen nicht mehr zeitlich oder geschichtlich: es ist *ewig* oder, wenn man so will, es ist die sich selbst offenbarte *Ewigkeit;* es ist die Substanz von Parmenides-Spinoza, die sich durch eine *Rede* (und nicht durch das Schweigen) offenbart, eben deshalb, weil sie das *Ergebnis* eines geschichtlichen *Werdens* ist; es ist die durch die Zeit *hervorgebrachte* Ewigkeit.

IV. Kapitel

Die Dialektik der Wirklichkeit und die Methode der Phänomenologie

Was ist – nach Hegel – die Dialektik?

Eine erste Antwort auf diese Frage kann ein Text geben, der sich in der *„Encyclopädie"* findet, genauer gesagt in der Einleitung des 1. Teiles der *„Encyclopädie"*, der *„Logik"* überschrieben ist. Im § 79 (3. Ausgabe) sagt Hegel: „Das *Logische* hat der Form nach drei Seiten: α) die *abstrakte* oder *verständige*, β) die *dialektische* oder *negativ-vernünftige*, γ) die *spekulative* oder *positiv-vernünftige.*"

Dieser bekannte Text in in zweifacher Weise mißverständlich. Einerseits könnte man denken, daß die Dialektik sich auf die zweite Seite der „Logik" beschränkt und von den beiden anderen isoliert werden kann. Aber in der erläuternden Anmerkung unterstreicht Hegel, daß die drei Seiten in Wirklichkeit untrennbar sind. Im übrigen ist ja auch bekannt, daß die gleichzeitige Anwesenheit der drei fraglichen Seiten der „Logik" ihren im *weiteren* Sinne dialektischen Charakter verleiht. Aber schon von jetzt an muß man sich merken, daß die „Logik" nur darum dialektisch (im weiteren Sinne) ist, weil sie eine „negative" oder negierende Seite einschließt, die „dialektisch" im *engeren* Sinne genannt wird. Gleichwohl umschließt die dialektische „Logik" notwendig drei einander ergänzende und untrennbare Seiten: die „abstrakte" Seite (offenbart durch den Verstand), die eigentlich „dialektische", „negative" Seite, und die „positive" Seite (wobei die beiden letzten Seiten durch die Vernunft offenbart werden).

Andererseits könnte man annehmen, daß die Dialektik dem logischen *Denken* eigentümlich ist, oder mit anderen Worten, daß es sich bei ihr um eine philosophische *Methode* handelt, um ein Verfahren der Forschung oder Darstellung. Aber tatsächlich ist das nicht der Fall. Denn Hegels *Logik* ist weder eine Logik im geläufigen Sinne dieses Wortes noch eine Erkenntnistheorie, sondern eine Ontologie, eine Wissenschaft vom Sein, insofern es Sein ist. Und „das Logische" des zitierten Textes bedeutet nicht das logische *Denken* für sich betrachtet, sondern das *Sein,* das (in korrekter Weise) in und durch das Denken oder die Rede (Logos) offenbart wird. Die drei fraglichen „Seiten" sind daher vor allem Seiten des Seins selbst: sie sind *ontologische* Kategorien, und nicht logische oder er-

kenntnistheoretische; und sie sind bestimmt nicht simple Kunstgriffe einer *Methode* der Forschung oder Darstellung. Hegel unterstreicht das übrigens nachdrücklich in der Anmerkung, die auf den zitierten Text folgt. Er sagt dort:

„Diese drei Seiten machen nicht drei *Teile* der Logik aus, sondern sind *Momente jedes Logisch-Reellen,* das ist jedes Begriffes oder jedes Wahren überhaupt."

„Jedes Wahre", das Wahre – es ist eine wirkliche Größe, oder das Sein selbst, insofern es korrekt und vollständig durch die sinnvolle kohärente Rede (Logos) offenbart wird. Es ist das, was Hegel auch „Begriff" nennt: dieser Ausdruck bedeutet bei ihm (wofern er nicht, wie in den Jugendschriften und noch gelegentlich in der PhG, „nur Begriff" sagt) nicht eine „abstrakte", von der wirklichen Größe, auf die sie sich bezieht, losgelöste „Vorstellung", sondern „begriffene Wirklichkeit". Das Wahre und der Begriff sind, wie Hegel selbst sagt, ein Logisch-Reelles, logisch und wirklich zu gleicher Zeit, verwirklichter Begriff oder begriffene Wirklichkeit. Das für wahr gehaltene „logische" Denken aber, der als adäquat unterstellte Begriff, offenbaren oder beschreiben das Sein, wie es *ist,* oder wie es *existiert,* ohne irgend etwas hinzuzufügen, ohne irgend etwas wegzunehmen, ohne es im geringsten zu verändern. Die Struktur des Denkens wird also bestimmt durch die Struktur des von ihm offenbarten Seins. Nur deshalb hat das „logische" Denken drei Seiten, ist es m. a. W. dialektisch (im weiteren Sinne), weil das Sein selbst dialektisch (im weiteren Sinne) ist, auf Grund der Tatsache, daß es eine negative oder negierende (im engeren Sinne „dialektische") „Seite" (bzw. „Moment") einschließt. Das Denken ist nur insoweit dialektisch, als es die Dialektik des Seins, das *ist,* und der Wirklichkeit, die *existiert,* korrekt offenbart.

Gewiß besitzt nicht das pure *Sein* trinitarische oder dialektische Struktur, sondern das Logisch-Reelle, der Begriff oder das Wahre, d. h. das durch die Rede oder das Denken offenbarte Sein. Man könnte also zu der Aussage veranlaßt werden, daß das Sein nur insoweit dialektisch ist, als es durch das Denken offenbart wird, daß das Denken dem Sein dialektischen Charakter verleiht. Doch diese Formulierung wäre ungenau oder wenigstens mißverständlich. Denn für Hegel ist gleichsam das Gegenteil wahr: nur darum kann das Sein durch das Denken offenbart werden, nur darum gibt es ein Denken im Sein und ein Denken des Seins, weil das Sein dialektisch ist – was heißen soll: weil das Dein ein negatives oder negierendes Moment umschließt. Diese Realdialektik des existierenden Seins offenbart unter anderem das Wirkliche oder das Sein durch die Rede oder das Denken. Und Rede und Denken sind ihrerseits nur darum dialektisch, weil und insoweit sie die Dialektik *des Seins und des Wirklichen* offenbaren oder beschreiben.

Wie dem auch sei, das philosophische oder „wissenschaftliche" Denken („wissenschaftlich" im Hegelschen Sinne), d. h. das im strengen Sinne wahre Denken, zielt darauf ab, durch den Sinn einer kohärenten Rede *(Logos)* das *Sein* zu

offenbaren, so wie es *ist* und in der Totalität seiner Wirklichkeit existiert*. Die philosophische oder „wissenschaftliche" METHODE soll also die Entsprechung des Denkens und des Seins sichern, wobei das Denken sich dem Sein und der Wirklichkeit anpassen soll, ohne sie im geringsten zu verändern. Das besagt, daß der Philosoph oder „Wissenschaftler" (= Weise) dem Sein und dem Wirklichen in der Haltung rein passiver *Kontemplation* gegenüber steht, und daß die philosophische oder „wissenschaftliche" Tätigkeit sich auf bloße *Beschreibung* des Wirklichen und des Seins beschränkt. Die Hegelsche *Methode* ist also keineswegs „dialektisch", sondern rein kontemplativ und deskriptiv, oder *phänomenologisch* im Husserlschen Sinne. In der Vorrede und in der Einleitung zur PhG betont Hegel ausführlich den passiven, kontemplativen und deskriptiven Charakter der „wissenschaftlichen" Methode. Er unterstreicht, daß es nur darum eine Dialektik des „wissenschaftlichen" Denkens gibt, weil es eine Dialektik des durch dies Denken offenbarten Seins gibt. Von dem Augenblick an, wo die offenbarende Beschreibung korrekt ist, kann man sagen, daß *ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum***; denn Anordnung und Zusammenhang des Wirklichen sind nach Hegel dialektisch.

Folgendes sagt Hegel zum Beispiel in der Vorrede zur PhG (S. 45, Z. 7—20):

„Das wissenschaftliche Erkennen erfordert aber vielmehr, sich dem Leben des Gegenstandes zu übergeben oder, was dasselbe ist, die innere Notwendigkeit desselben vor sich zu haben und auszusprechen. Sich so in seinen Gegenstand vertiefend, vergißt es jene Übersicht [*die von außen möglich sein soll*], welche [*in Wirklichkeit*] nur die Reflexion des Wissens aus dem Inhalte in sich selbst ist. Aber in die Materie versenkt und in deren [*dialektischer*] Bewegung fortgehend, kommt es in sich selbst zurück, aber [*dies tut es*] nicht eher als darin, daß die Erfüllung oder der Inhalt [*des Denkens*] sich in sich zurücknimmt, zur Bestimmtheit vereinfacht, sich selbst zu [*nur*] *einer* Seite seines Daseins herabsetzt [*wobei die andere Seite das Denken ist*] und in seine höhere Wahrheit [*oder offenbarte Wirklichkeit*] übergeht. Dadurch emergiert das einfache sich übersehende Ganze selbst aus dem Reichtume [*des Mannigfaltigen*], worin seine Reflexion [*in sich selbst*] verloren schien."

Das „wissenschaftliche Erkennen" gibt oder übergibt sich rückhaltlos, ohne Vorurteile oder Hintergedanken, dem „Leben" und der „dialektischen-Bewegung" des Wirklichen. So hat diese wahrhaft wahre Erkenntnis nichts zu tun mit der „Reflexion" der Pseudophilosophie (d. h. der vor-hegelschen Philosophie) und der (newtonschen) Pseudowissenschaft, die *über* das *Wirkliche*

* Die *offenbarte* wirkliche Totalität des Seins ist nicht nur *Sein*, sondern auch Offenbarung des Seins oder *Denken;* und diese *offenbarte* Totalität ist *Geist*. Dialektisch oder trinitarisch ist der *Geist* und nicht das *Sein;* das Sein ist nur das erste *Moment* des Geistes.

** Spinoza, Ethica pars II propos. VII (Anm. d. Herausg.).

reflektiert und sich dabei außerhalb des Wirklichen stellt, ohne daß man genau sagen könnte, wohin – einer Reflexion, die von einem angeblich autonomen, von seinem Objekt unabhängigen Erkenntnissubjekt aus eine „Übersicht" des Wirklichen zu geben behauptet – von einem Subjekt aus, das nach Hegel nur eine künstlich isolierte Seite des erkannten oder offenbarten Wirklichen ist.

Gewiß kehrt am Ende die „wissenschaftliche Erkenntnis" zu sich zurück und offenbart sich sich selbst: ihr letztes Ziel ist es, sich selbst in ihrer Natur, in ihrer Entstehung und in ihrer Entwicklung zu beschreiben. Ganz wie die gewöhnliche philosophische Erkenntnis ist sie Selbsterkenntnis. Aber sie ist vollständige und adäquate Selbsterkenntnis, d. h. eine im strengen Sinne wahre. Und zwar ist sie wahr, weil sie selbst bei ihrer Rückkehr zu sich nur passiv der dialektischen Bewegung ihres „Inhalts" folgt, nämlich des Gegenstandes, d. h. des Wirklichen und des Seins. Das *Wirkliche selbst* organisiert und konkretisiert sich so, daß es eine bestimmte „Gattung" wird, die durch einen „allgemeinen Begriff" offenbart werden kann; das *Wirkliche selbst* offenbart sich durch die sprechende Erkenntnis und wird mit einem Schlage zum erkannten Objekt, das zur notwendigen Ergänzung das erkennende Subjekt hat, dergestalt, daß das „Dasein" sich zweiteilt in Wesen, die sprechen, und Wesen, von denen gesprochen wird. Denn das *wirkliche Sein,* das als Natur da ist, bringt den Menschen hervor, der diese Natur (und sich selbst) dadurch offenbart, daß er von ihr spricht. Das *wirkliche Sein* verwandelt sich so in „Wahrheit" oder in durch-das-Wort-*offenbarte*-Wirklichkeit und wird in dem Maße zu einer immer höheren Wahrheit, als seine Offenbarung durch die Rede immer adäquater und vollständiger wird.

Indem die Erkenntnis dieser „dialektischen Bewegung" des Wirklichen folgt, wohnt sie ihrer eigenen Geburt bei und betrachtet ihre eigene Entwicklung, wodurch sie schließlich zu ihrem Abschluß gelangt, nämlich dem adäquaten und vollständigen Begreifen ihrer selbst, d. h. der fortschreitenden redehaften Offenbarung des Seins und des Wirklichen, welche in ihrer und durch ihre „dialektische-Bewegung" die sie offenbarende Rede hervorbringen. Und dadurch bildet sich schließlich eine *totale* Offenbarung des Seins oder eine gänzlich offenbarte Totalität (ein „ungeteiltes Ganzes"): die kohärente Ganzheit des Seins, die in dem wirklichen Universum verwirklicht ist, das in der – von der einen und einzigen „Wissenschaft" oder von dem „System" des Weisen gegebenen – „Übersicht" vollständig und vollkommen beschrieben wird, taucht schließlich aus dem Sein hervor, das zuerst nur eine aus getrennten und disparaten Größen gebildete natürliche Welt war, eine inkohärente „Fülle", in der es weder „Reflexion", noch redehafte Erkenntnis, noch ein von sich sprechendes Bewußtsein gab.

Für sich genommen sind Subjekt und Objekt *Abstraktionen,* die weder Wirklichkeit noch Dasein haben. Was *in Wirklichkeit* da ist – von dem Augenblick

an, in dem es sich um die Wirklichkeit-*von-der-man-spricht* handelt; und weil wir tatsächlich von der Wirklichkeit sprechen, kann für uns nur eine Wirklichkeit-von-der-man-spricht in Frage kommen –, was in Wirklichkeit da ist, sage ich, ist das das-Objekt-erkennende-Subjekt oder, was dasselbe ist, das durch-das-Subjekt-erkannte-Objekt. Diese entzweite und dennoch in sich einheitliche, weil undifferenziert wirkliche Wirklichkeit heißt bei Hegel, in ihrer Ganzheit oder als Totalität genommen, „Geist" oder (in der „Logik") „absolute Idee". Hegel sagt auch: „absoluter Begriff". Aber der Ausdruck „Begriff" kann sich auch auf ein *Bruchstück* des totalen offenbarten Seins beziehen, auf ein „Moment" des Geistes oder der Idee (die dann als der Inbegriff aller Begriffe, d. h. aller besonderen „Ideen", definiert werden kann). In diesem Sinne bedeutet „Begriff" eine besondere wirkliche Größe oder eine wirkliche Seite des Seins, die durch den Sinn eines Wortes offenbart wird, d. h. durch eine „allgemeine Vorstellung"; oder, was dasselbe ist, der Begriff ist ein „Sinn" („Idee"), der nicht allein in Gestalt eines tatsächlich gedachten, gesprochenen oder geschriebenen Wortes, sondern auch als „Sache" da ist. Wenn die (allgemeine oder „absolute") „Idee" die „Wahrheit" oder die durch-die-Rede-offenbarte-Wirklichkeit der einen und einzigen *Totalität* des Daseienden ist, so ist ein (besonderer) „Begriff" die „Wahrheit" einer *für sich* genommenen besonderen wirklichen Größe, aber aufgefaßt als integrierendes Moment der Totalität. Man kann auch sagen, daß der „Begriff" das „Wahre" ist, d. h. eine durch den Sinn eines *Wortes bezeichnete* und offenbarte wirkliche Wesenheit, wobei dieser Sinn sie auf alle anderen wirklichen Wesenheiten bezieht und sie so in das „System" des durch das *Ganze* der „wissenschaftlichen" Rede offenbarten integralen Wirklichen einfügt. Schließlich kann man auch sagen, daß der „Begriff" die „wesentliche Wirklichkeit" oder das *„Wesen"* einer konkreten Wesenheit ist, d. h. eben die Wirklichkeit, die in dieser Wesenheit dem *Sinn* des sie bezeichnenden oder sie offenbarenden Wortes entspricht.

Genau wie der Geist oder die Idee ist also jeder Begriff gleichzeitig zwiefach und einheitlich, ebenso „subjektiv" wie „objektiv", wirkliches Denken einer wirklichen Größe und wirklich gedachte wirkliche Größe. Die *wirkliche* Seite des Begriffs heißt: „Gegenstand", „Sein", „Seiendes", „Ansich" usw. Die *gedachte* Seite heißt: „Wissen", „Erkennen", „Erkenntnis", „Denken" usw., und manchmal: „Begriff" im üblichen Sinne (wofür Hegel „nur Begriff" sagt). Aber diese beiden Seiten sind untrennbar und ergänzen einander; und es ist nebensächlich, welche der beiden „Wissen" oder „Begriff" (im üblichen Sinne) genannt werden muß, und welche „Gegenstand". Wichtig ist hingegen, daß Begriff und Gegenstand in der Wahrheit vollkommen zusammenfallen, und daß das Wissen dabei in einer rein passiven Angleichung an das Wesen besteht. Darum muß auch der wahrhafte Wissenschaftler oder der Weise seine Existenz auf das reine *Zusehen,* auf die bloße Kontemplation des Wirklichen und des Seins und

ihrer „dialektischen-Bewegung“ beschränken. Er betrachtet alles, was *ist,* und beschreibt wörtlich das, was er sieht: er hat also nichts zu *tun,* denn er verändert nichts, fügt nichts hinzu und nimmt nichts weg.

Wenigstens sagt das Hegel in der Einleitung zur PhG (S. 71, Z. 28 – S. 72, Z. 11):

„Nennen wir das *Wissen* den *Begriff,* das Wesen oder das *Wahre* aber das Seiende oder den *Gegenstand,* so besteht die Prüfung darin, zuzusehen, ob der Begriff dem Gegenstande entspricht. Nennen wir aber *das Wesen* oder das Ansich *des Gegenstandes den Begriff* und verstehen dagegen unter dem *Gegenstande* ihn als *Gegenstand,* nämlich wie er *für ein anderes* [*d. h. für das erkennende Subjekt*] ist, so besteht die Prüfung darin, daß wir zusehen, ob der Gegenstand seinem Begriff entspricht. Man sieht wohl, daß beides dasselbe ist; das Wesentliche aber ist, dies für die ganze Untersuchung festzuhalten, daß diese beiden Momente, [*nämlich*] *Begriff und Gegenstand, Füreinanderes-* und *Ansichselbstsein,* in das Wissen, das wir hier untersuchen, selbst fallen, und hiermit wir nicht nötig haben, Maßstäbe mitzubringen und *unsere* [*eigenen*] Einfälle und Gedanken bei der Untersuchung zu applizieren; dadurch, daß wir diese weglassen, erreichen wir es, die Sache, wie sie *an* und *für sich* selbst ist, zu betrachten.

Aber nicht nur nach dieser Seite, daß Begriff und Gegenstand, der Maßstab und das zu Prüfende, in dem Bewußtsein selbst [*das wir als Philosophen in der PhG untersuchen*] vorhanden sind, wird eine Zutat von uns überflüssig, sondern wir werden auch der Mühe der Vergleichung beider und der eigentlichen *Prüfung* überhoben, so daß, indem das [*untersuchte*] Bewußtsein sich selbst prüft, uns auch von dieser Seite nur das reine Zusehen bleibt.“

Alles in allem: die „Methode“ des Hegelschen Wissenschaftlers besteht darin, daß er keine seiner Wissenschaft eigentümliche Methode oder Denkweise hat. Der naive Mensch, der gewöhnliche Wissenschaftler, selbst der vor-hegelsche Philosoph stellen sich, jeder auf seine Weise, in Gegensatz zum Wirklichen und entstellen es, indem sie ihm solche Handlungsweisen oder Denkmethoden entgegensetzen, die ihnen eigentümlich sind. Der Weise hingegen ist mit allem, was *ist,* völlig und endgültig versöhnt: er vertraut sich rückhaltlos dem Sein an und öffnet sich gänzlich dem Wirklichen, ohne ihm Widerstand entgegenzusetzen. Seine Rolle ist die eines vollkommen ebenen und unendlich ausgedehnten Spiegels: er reflektiert nicht über das Wirkliche, sondern das Wirkliche reflektiert sich auf ihm, reflektiert sich in seinem Bewußtsein und offenbart sich in seiner eigenen dialektischen Struktur durch die Rede des Weisen, der es beschreibt, ohne es zu entstellen.

Wenn man so will, ist die Hegelsche „Methode“ rein „empirisch“ oder „positivistisch“: Hegel betrachtet das Wirkliche und beschreibt, was er sieht – alles, was er sieht, und nichts als das, was er sieht. Mit anderen Worten, er macht die

„Erfahrung" des dialektischen Seins und des dialektischen Wirklichen, und läßt dadurch ihre „Bewegung" in seine sie beschreibende Rede übergehen.

Das sagt Hegel denn auch in der Einleitung zur PhG (S. 73, Z. 3–7):

„Diese *dialektische* Bewegung, welche das Bewußtsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen als an seinem Gegenstande ausübt, *insofern ihm der neue wahre Gegenstand* daraus *entspringt,* ist eigentlich dasjenige, was *Erfahrung* genannt wird."

Diese „eigentliche" Erfahrung ist gewiß etwas ganz anderes als die der gewöhnlichen Wissenschaft – als die Erfahrung, welche ein vom Objekt angeblich unabhängiges Subjekt macht, und die ein vom Subjekt unabhängiges Objekt offenbaren soll. In Wirklichkeit wird die Erfahrung von einem lebendigen Menschen gemacht, der im Schoße der Natur lebt und unlösbar mit ihr verbunden, ihr aber auch entgegengesetzt ist und sie verwandeln will: die Wissenschaft entsteht aus dem Verlangen des Menschen, die Welt im Interesse des Menschen zu verändern; sie hat als letztes Ziel die technische Anwendbarkeit. Darum ist die wissenschaftliche Erkenntnis weder jemals völlig passiv noch rein kontemplativ und deskriptiv. Die wissenschaftliche Erfahrung stört das Objekt auf Grund des aktiven Eingriffs des Subjekts, welches auf das Objekt seine ihm eigentümliche *Forschungsmethode* anwendet, der im Objekt selbst nichts entspricht. Sie offenbart daher weder das vom Subjekt unabhängige Objekt, noch das vom Objekt unabhängige Subjekt, sondern lediglich das Ergebnis der *Wechselwirkung* beider oder, wenn man so will, diese Wechselwirkung selbst. Freilich haben die wissenschaftliche Erfahrung und Erkenntnis das vom Subjekt unabhängige und isolierte Objekt im Auge. Sie finden daher nicht, was sie suchen, sie geben nicht, was sie versprechen, denn sie offenbaren oder beschreiben das, was *für sie* das Wirkliche ist, nicht in korrekter Weise. Allgemein gesagt, ist die Wahrheit (= offenbarte Wirklichkeit) Übereinstimmung von Denken oder deskriptiver Erkenntnis und konkretem Wirklichen. Nun soll für die gewöhnliche Wissenschaft dieses Wirkliche von dem es beschreibenden Denken unabhängig sein – tatsächlich gelangt sie jedoch nie zu diesem autonomen Wirklichen, zu diesem kant-newtonschen „Ding an sich", da sie es unausgesetzt stört. Das wissenschaftliche Denken kommt daher niemals zu seiner Wahrheit; es gibt keine wissenschaftliche *Wahrheit* im eigentlichen und strengen Sinn, und die wissenschaftliche Erfahrung ist nur eine Pseudo-Erfahrung. Das kann auch nicht anders sein, denn tatsächlich hat die gewöhnliche Wissenschaft es nicht mit dem konkreten Wirklichen, sondern mit einer *Abstraktion* zu tun. Insoweit der Wissenschaftler sein Objekt denkt oder erkennt, ist das, was dabei wirklich und konkret existiert, das *Ganze* des durch das Subjekt erkannten Objekts oder des das Objekt erkennenden Subjekts. Das isolierte Objekt ist nur eine Abstraktion; darum hat es kein Bestehen und wird beständig entstellt und gestört. Es kann daher nicht die Grundlage für eine per definitionem allgemein und ewig gültige Wahrheit abgeben. Und genau so steht es mit dem „Objekt" der

gewöhnlichen Psychologie, Erkenntnistheorie und Philosophie, nämlich dem vom Objekt künstlich isolierten Subjekt, d. h. gleichfalls einer Abstraktion*.

Ganz anders steht es mit der Hegelschen Erfahrung: sie offenbart die *konkrete* Wirklichkeit, und zwar, ohne sie zu verändern oder zu „stören". Darum stellt diese Erfahrung, wenn man sie wörtlich beschreibt, eine Wahrheit im strengen Sinne dar. Und darum kennt sie keine spezifische, ihr als Erfahrung, Denken oder wörtliche Beschreibung eigentümliche *Methode,* die nicht zugleich eine „objektive" Struktur des konkreten Wirklichen wäre, welches sie durch ihre Beschreibung offenbart.

Das *konkrete* Wirkliche (von dem wir *sprechen)* ist zu gleicher Zeit durch-eine-Rede-offenbartes-Wirkliches und ein-Wirkliches-offenbarende-Rede. Und

* Diese Interpretation der Wissenschaft, die Hegel sehr stark betont hat, wird heute von der Wissenschaft selbst anerkannt. In der Quantenphysik kommt sie in mathematischer Form durch die Heisenbergsche Unsicherheitsrelation zum Ausdruck. Diese Relation zeigt einerseits, daß die physikalische Erfahrung niemals vollkommen ist, da sie nicht in eine zugleich vollständige und adäquate (präzise) Beschreibung des „physikalischen Wirklichen" ausmünden kann. Andererseits leitet sich aus ihr das von Bohr formulierte berühmte Prinzip der „komplementären Vorstellungen" her: beispielsweise der von Welle und Korpuskel. Das bedeutet, daß die (wörtliche) physikalische Beschreibung des Wirklichen notwendig Widersprüche einschließt: das „physikalische Wirkliche" ist gleichzeitig den ganzen Raum ausfüllende Welle und in einem Punkt lokalisiertes Korpuskel usf. Damit gesteht die Physik selbst, daß sie niemals zur Wahrheit im strengen Sinne gelangen kann. – Tatsächlich untersucht und beschreibt die Physik nicht das konkrete Wirkliche, sondern nur eine künstlich isolierte Seite des Wirklichen, d. h. eine Abstraktion, nämlich die dem „physikalischen Subjekt" zugewandte Seite des Wirklichen, wobei dieses Subjekt der auf sein (übrigens idealisiertes) Auge reduzierte Mensch ist, also ebenfalls eine Abstraktion. Die Physik beschreibt das Wirkliche insoweit, als es diesem Subjekt zugewandt ist, aber nicht dieses Subjekt selbst. Sie ist allerdings genötigt, den Akt zu berücksichtigen, durch den das Wirkliche diesem Subjekt zugewandt wird, nämlich den Sehakt (was die Anwesenheit des Lichtes im umfassenden Sinne voraussetzt). Nun geschieht aber diese *abstrakte* Beschreibung nicht durch sinnvolle Worte (Logos), sondern mit Hilfe von Algorithmen: während der konkrete Mensch vom Wirklichen *spricht,* bedient sich das physikalische Subjekt einer mathematischen „Sprache". Auf der Ebene des Algorithmus gibt es weder Unsicherheit noch Widerspruch. Aber es gibt erst recht keine *Wahrheit* im eigentlichen Sinne, da es keine das Wirkliche offenbarende wahrhafte *Rede* (Logos) gibt. Und sobald man vom Algorithmus zur *physikalischen* Rede übergehen will, bringt man Widersprüche und ein Element der Unsicherheit hinein. Es gibt daher im Bereich der Physik (und der Wissenschaft im allgemeinen) keine Wahrheit. Allein die philosophische Rede kann zu ihr führen, denn sie allein bezieht sich auf das *konkrete* Wirkliche, d. h. auf die *Totalität* der Wirklichkeit des Seins. Die verschiedenen Wissenschaften haben es immer mit Abstraktionen zu tun: einerseits, weil sie das Wirkliche nicht auf den lebendigen Menschen beziehen, sondern auf ein mehr oder weniger vereinfachtes, ja abstraktes „Erkenntnissubjekt"; andererseits, weil sie in ihren Beschreibungen entweder das (abstrakte) Subjekt vernachlässigen, das dem von ihnen beschriebenen (abstrakten) Objekt entspricht, oder das (abstrakte) Objekt, das dem von ihnen untersuchten (abstrakten) Subjekt gegeben ist. Darum haben sie auch ihnen eigentümliche *Methoden* des Denkens und Handelns.

die Hegelsche Erfahrung bezieht sich weder auf das Wirkliche noch auf die Rede für sich genommen, sondern auf ihre unauflösbare Einheit. Und da sie selbst eine offenbarende Rede ist, ist sie selbst eine Seite des von ihr beschriebenen konkreten Wirklichen. Sie trägt also nichts *von außen* heran, und das Denken oder die Rede, die aus ihr hervorgehen, sind nicht eine Reflexion *über* das Wirkliche: das Wirkliche selbst reflektiert sich vielmehr (als Reflex oder als Reflexion) in der Rede oder als Denken. Insbesondere sind das Denken und die Rede des Hegelschen Wissenschaftlers oder des Weisen allein darum dialektisch, weil sie getreu die „dialektische Bewegung" des Wirklichen reflektieren, zu dem sie gehören und das sie in adäquater Weise *erfahren,* indem sie sich ihm ohne irgendeine vorgefaßte *Methode* hingeben.

Die *Methode* Hegels ist also keineswegs dialektisch, und die Dialektik ist bei ihm etwas ganz anderes als eine Methode des Denkens oder der Darstellung. Man kann sogar sagen, daß in gewissem Sinne Hegel als erster die Dialektik als philosophische *Methode aufgegeben* hat — zumindest als erster freiwillig und wissentlich.

Bewußt und systematisch wurde die dialektische Methode zuerst von Sokrates-Plato benutzt. Doch tatsächlich ist sie so alt wie die Philosophie selbst, denn die dialektische Methode ist nichts anderes als die Methode des Dialogs, d. h. der Diskussion.

Alles scheint dafür zu sprechen, daß die Wissenschaft in der Gestalt des Mythos geboren worden ist. Der Mythos ist eine Theorie, d. h. eine Offenbarung des Wirklichen durch die Rede. Gewiß soll er mit dem gebenen Wirklichen übereinstimmen. Doch tatsächlich geht er immer über das ihm Gegebene hinaus, und in diesem „Jenseits" genügt ihm Kohärenz, d. h. Widerspruchsfreiheit, um als Wahrheit figurieren zu können. Die Stufe des Mythos ist die Stufe des Monologs, und auf dieser Stufe *beweist* man nichts, weil man nichts „diskutiert", da man sich noch nicht einer gegenteiligen oder auch nur abweichenden Meinung gegenübersieht. Und aus eben diesem Grunde gibt es zwar einen wahren oder falschen „Mythos", eine wahre oder falsche „Meinung" (doxa), aber keine „Wissenschaft" oder „Wahrheit" im eigentlichen Sinne.

Zufällig stößt dann der Mensch, der eine Meinung hat oder der einen Mythos geschaffen oder übernommen hat, auf einen andersartigen Mythos oder auf eine gegenteilige Meinung. Er wird zuerst versuchen, sie loszuwerden: sei es dadurch, daß er sich gleichsam durch eine innere oder äußere „Zensur" die Ohren verstopft, sei es, daß er den gegnerischen Mythos oder die gegnerische Meinung unterdrückt, beispielsweise durch Tötung oder Verbannung ihrer Verbreiter, oder durch Gewaltakte, welche die anderen zwingen, das gleiche zu *sagen* wie er (selbst wenn sie es nicht *denken).*

Doch es kann vorkommen (und bekanntlich ist dieser Fall tatsächlich eines Tages irgendwo eingetreten), daß der Mensch mit seinem Gegner zu *diskutieren* beginnt. In einem Akt der Freiheit kann er sich dafür entscheiden, ihn „über-

zeugen" zu wollen, indem er ihn „widerlegt" und ihm seinen eigenen Gesichtspunkt „beweist". Zu diesem Zweck *spricht* er mit dem Gegner, läßt er sich in einen *Dialog* mit ihm ein: er benutzt eine *dialektische Methode*. Und dadurch, daß er Dialektiker wird, wird der Mensch des Mythos und der Meinung zum Wissenschaftler oder Philosophen.

Bei Plato (und wahrscheinlich schon bei Sokrates) ist all dies bewußt geworden. Wenn Plato den Sokrates sagen läßt, daß nicht die Bäume, sondern allein die Menschen im Gemeinwesen ihn etwas lehren können, dann hat er damit begriffen, daß man vom Mythos oder von der (falschen oder wahren) Meinung aus nur über die Diskussion, d. h. über den Dialog oder die Dialektik, zur Wissenschaft oder zur Wahrheit gelangt. Alles in allem entspringt nach Sokrates-Plato aus dem Zusammenstoß der verschiedenen und gegnerischen Meinungen schließlich der Funke der einen und einzigen Wahrheit. Eine „These" stellt sich einer „Antithese" entgegen, die sie übrigens im allgemeinen selbst hervorruft. Sie trotzen einander, korrigieren sich gegenseitig, d. h. sie zerstören einander, aber sie verbinden sich auch und bringen letztlich eine „synthetische" Wahrheit hervor. Aber diese ist selbst nur erst eine Meinung unter vielen anderen. Sie ist eine neue These, die eine neue Antithese findet oder erweckt, um sich mit dieser, indem sie sie negiert, d. h. sie modifiziert, zu einer neuen Synthese zusammenzuschließen, in der sie selbst anders ist, als sie am Anfang war. Dies setzt sich fort, bis man zu einer „Synthese" gelangt, die nicht mehr These für eine Diskussion oder eine diskutable „These" ist, sondern eine indiskutable „Wahrheit", die nicht mehr bloße „Meinung" oder *eine* von möglichen Meinungen, die, objektiv gesprochen, das einzig Eine ist, das nicht in Gegensatz zu einem Andern steht, weil es das Alles ist – die Idee der Ideen oder das Gute.

In der aus der Diskussion entstehenden Philosophie oder Wissenschaft, d. h. in der dialektischen (oder synthetischen) Wahrheit, die das Gute im Menschen verwirklicht, indem sie durch das Wort das All-Eine offenbart, werden die Thesen, Antithesen und vermittelnden Synthesen *aufgehoben* – wie es Hegel später nennt. Sie werden „aufgehoben" im dreifachen Sinne des Wortes: Einerseits *beseitigt* oder annulliert, insofern sie fragmentarisch, relativ, partiell oder einseitig sind, d. h. insofern sie verfälscht werden, wenn eine von ihnen nicht als *eine* Meinung, sondern als *die* Wahrheit ausgegeben wird. Andererseits werden sie aber auch *aufbewahrt* oder behütet, insofern sie wesentlich oder allgemein sind, d. h. insofern sich in jeder von ihnen einer der mannigfaltigen Aspekte der einen totalen Wirklichkeit offenbart. Schließlich werden sie *erhoben*, d. h. emporgehoben auf ein höheres Niveau der Erkenntnis und der Wirklichkeit und damit auch der Wahrheit; denn indem These und Antithese einander ergänzen, entledigen sie sich ihres einseitigen und begrenzten „subjektiven" Charakters, und offenbaren sie als Synthese einen umgreifenderen und damit begreiflicheren Aspekt des „objektiven" Wirklichen.

Aber wenn auch die Dialektik schließlich bis zur Angleichung von redehaftem Denken, Wirklichkeit und Sein vorstößt, so findet sie in diesem doch nichts, was ihr korrespondiert. Die dialektische Bewegung ist eine Bewegung des menschlichen Denkens und der menschlichen Rede; aber die Wirklichkeit selbst, an die man denkt und von der man spricht, hat nichts Dialektisches. Die Dialektik ist also nur eine *Methode* philosophischer Forschung und Darstellung. Und es ist — nebenbei bemerkt — ersichtlich, daß die Methode nur darum *dialektisch* ist, weil sie ein negatives oder negierendes Element enthält: nämlich die Antithese, die sich der These in einem Wort-*Kampf entgegenstellt* und die *Mühe* eines Beweises erfordert, der übrigens auf eine *Widerlegung* hinausläuft. Es gibt Wahrheit im eigentlichen Sinne. d. h. wissenschaftliche oder philosophische, dialektische oder synthetische Wahrheit nur da, wo es eine Diskussion oder einen Dialog gibt, d. h. eine Antithese, die eine These *negiert*.

Bei Plato ist die dialektische Methode ihrem historischen Ursprung (den sophistischen Diskussionen) noch ganz nahe. Es handelt sich bei ihm um regelrechte Dialoge, bei denen These und Antithese von verschiedenen Personen vorgetragen werden (wobei Sokrates im allgemeinen die Antithese zu allen Thesen verkörpert, die von seinen Gesprächspartnern vertreten oder nacheinander von einem der beiden vorgebracht werden). Und was die Synthese angeht, so muß sie im allgemeinen vom Hörer vollzogen werden — vom Hörer, nämlich dem Philosophen im eigentlichen Sinne: von Plato selbst und seinem Schüler, der ihn zu verstehen vermag. Dieser Hörer gelangt schließlich zu der absoluten Wahrheit, die sich aus dem ganzen Dialog oder aus der koordinierten Bewegung aller Dialoge ergibt — zu einer Wahrheit, die das „totale" oder „synthetische" Gute offenbart, das denjenigen völlig und endgültig zu *befriedigen* vermag, der es erkennt und infolgedessen *jenseits* der Diskussion oder der Dialektik steht*.

Bei Aristoteles fällt die dialektische Methode weniger auf als bei Plato, aber sie wird auch von ihm angewandt. Sie wird zur aporetischen Methode: die Lösung des Problems ergibt sich aus einer Diskussion (und manchmal aus einem einfachen Aneinanderreihen) aller möglichen, d. h. kohärenten und nicht in sich selbst widersprüchlichen Meinungen. In dieser „scholastischen" Gestalt hat sich die dialektische Methode bis in unsere Tage sowohl in den Wissenschaften als auch in der Philosophie erhalten.

* Bei Plato gibt es übrigens einen Sprung, eine Auflösung der Kontinuität. Die Dialektik bereitet lediglich die Schau des Guten vor, aber sie führt nicht notwendig dahin: diese Schau ist eine Art von mystischer Erleuchtung oder Ekstase (vgl. den VII. Brief). Vielleicht ist die Schau schweigend und das Gute unsagbar (in welchem Falle Plato ein Mystiker wäre). In jedem Falle ist sie mehr und noch etwas anderes als der Inbegriff der ganzen dialektischen Bewegung des Denkens: sie ist eine Intuition *sui generis*. Objektiv gesprochen, ist der Gott oder das Eine etwas anderes als die Totalität des Wirklichen: er ist *jenseits* des Seins, ist ein *transzendenter* Gott. Plato ist also im Grunde Theologe. (Vgl. oben Kapitel 3 „Ewigkeit, Zeit und Begriff".)

Aber dieser Entwicklung läuft eine andere parallel. Wie jede Meinung taucht der Mythos spontan auf und wird spontan akzeptiert (oder zurückgewiesen). Der Mensch erschafft ihn in seiner und durch seine („poetische") Einbildungskraft, wobei er sich begnügt, Widersprüche zu vermeiden, wenn er die Idee oder „Intuition" entwickelt, von der er ausgeht. Aber wenn die Konfrontierung mit einer gegenteiligen Meinung oder einem gegenteiligen Mythos das Verlangen nach einem *Beweis* hervorbringt, das noch nicht durch eine bloße *Beweisführung* im Laufe einer *Diskussion* gestillt werden kann, dann verspürt man das Bedürfnis, seine Meinung oder den Mythos, den man anbietet (wobei von beiden vorausgesetzt wird, daß sie empirisch, d. h. durch einen Appell an die gemeinsame sinnliche Erfahrung, nicht verifizierbar sind), auf etwas anderes als auf die bloße persönliche *Überzeugung* oder „Gewißheit" zu gründen, die offensichtlich von gleichem Typ und gleichem Gewicht wie die des Gegners ist. Man sucht und man findet eine Begründung von höherem oder „göttlichem" Wert: der Mythos wird dargestellt als „offenbart" von einem Gott, der als Bürge seiner Wahrheit, d. h. seiner allgemeinen und ewigen Gültigkeit gilt.

Ganz wie die dialektische Wahrheit hätte diese „offenbarte" mythische Wahrheit nicht durch einen isolierten Menschen gefunden werden können, der sich ganz allein der Natur gegenübersieht. Auch hier noch „lehren die Bäume den Menschen nichts". „Die Menschen im Gemeinwesen" lehren ihn jedoch erst recht nichts. Ein Gott ist es, der ihm die Wahrheit in einem „Mythos" offenbart. Aber im Gegensatz zur dialektischen Wahrheit ist diese mythische Wahrheit nicht das Ergebnis einer *Diskussion* oder eines Dialogs: Gott allein hat gesprochen, während der Mensch sich darauf beschränkte, zu hören, zu verstehen und zu übersetzen (und dies weit weg vom Gemeinwesen, auf dem Gipfel eines Berges usw.).

Der Mensch, der ein platonischer Philosoph gewesen ist, kann manchmal zum „mythologischen" Stadium zurückkehren. Das war beim heiligen Augustinus der Fall. Aber diese „Rückkehr" ist in Wirklichkeit eine „Synthese": der offenbarende Gott des Mythos wird ein quasi sokratischer Gesprächspartner; der Mensch beginnt einen *Dialog* mit seinem Gott, selbst wenn er nicht soweit geht, eine Diskussion mit ihm anzufangen (Abraham freilich *diskutiert* mit Jahwe!). Aber dieser göttlich-menschliche „Dialog" ist nur eine zwitterhafte und vorübergehende Form der dialektischen Methode. So hat sie auch bei den verschiedenen „Mystikern" unbegrenzt variiert zwischen den Extremen des wahren Dialogs, bei dem „Gott" nur eine Bezeichnung für den menschlichen Gesprächspartner ist, mit dem man *diskutiert*, und verschiedenen „Offenbarungen" auf Berggipfeln, bei denen der menschliche Partner nur ein stummer und von vornherein „überzeugter" Teilnehmer ist.

In Wirklichkeit ist der göttliche Gesprächsparter jedenfalls fiktiv. Alles spielt sich nur in der *Seele* des „Wissenschaftlers" ab. Darum hat auch schon der heilige Augustin „Dialoge" mit seiner „Seele" geführt. Und ein später Schüler dieses platonisierenden (oder plotinisierenden) Christen, nämlich Descartes, hat kurzer-

hand Gott fallen gelassen und sich mit dem Dialog und der Diskussion mit sich selbst begnügt. So wird aus der Dialektik die „Meditation". Die Autoren der großen philosophischen „Systeme" des 17. und 18. Jahrhunderts, von Descartes bis zu Kant-Fichte-Schelling, haben die Dialektik in Gestalt dieser kartesischen Meditation benutzt. Auf den ersten Blick ist das ein Rückschritt in bezug auf Sokrates-Plato-Aristoteles. Die modernen großen „Systeme" erscheinen als ebenso viele „Mythen", die sich aneinanderreihen, ohne miteinander in Diskussion einzutreten, und die von ihren Autoren völlig frei erschaffen worden sind, ohne sich aus einem vorangegangenen Dialog zu ergeben. Doch in Wirklichkeit ist das nicht der Fall. Einerseits *diskutiert* der Autor selbst seine „Thesen" und *beweist* ihre Richtigkeit, indem er die möglichen Einwände oder „Antithesen" widerlegt: er wendet also eine dialektische Methode an. Andererseits sind tatsächlich die platonischen Dialoge diesen Systemen vorangegangen, und diese resultieren aus jenen „dialektisch" durch die Vermittlung der aporetischen Diskussionen des Aristoteles und der scholastischen Aristoteliker. Und ganz wie in einem Platonischen Dialog entdeckt der Hörer (der hier Philosoph oder Philosophiehistoriker ist) die absolute Wahrheit als Ergebnis einer „Diskussion", die sich implizite oder stillschweigend zwischen den großen Systemen vollzieht, also als Ergebnis ihrer „Dialektik".

Hegel war der erste dieser Hörer, die zugleich Philosophen und Historiker waren. Jedenfalls war er es als erster mit *Bewußtsein.* Und darum hat er als erster mit voller Absicht die als philosophische *Methode* aufgefaßte Dialektik aufgeben können. Er begnügt sich mit der Beobachtung und Beschreibung der Dialektik, die sich im Laufe der Geschichte vollzogen hat, und hat es nicht mehr nötig, selbst eine solche zu *machen.* Diese Dialektik, oder der „Dialog" der Philosophien, hat vor ihm stattgefunden; er muß sie nur noch „erfahren" und in einer kohärenten Rede ihr synthetisches Endergebnis beschreiben: der Ausdruck der absoluten Wahrheit ist nichts anderes als die adäquate wörtliche Beschreibung der Dialektik, die sie hervorbringt. So ist Hegels Wissenschaft nur insoweit Dialektik, als die Philosophie, die sie im Laufe der Geschichte vorbereitet hat, dialektisch *gewesen ist.*

Auf den ersten Blick ist diese Haltung Hegels nichts weiter als eine Rückkehr zu Plato. Während Plato den Parmenides, Protagoras, Sokrates und noch andere miteinander dialogisieren läßt, und sich damit begnügt, das Ergebnis ihrer Diskussionen festzuhalten, hält Hegel das Ergebnis der von ihm veranstalteten Diskussion zwischen Plato und Descartes, Spinoza und Kant, Fichte und Schelling usw. fest. Damit würde es sich auch hier noch um eine dialektische *Methode* der Erforschung oder Darstellung der Wahrheit handeln, die das Wirkliche, das diese Wahrheit offenbart, überhaupt nicht berührt. Und irgendwo sagt Hegel tatsächlich, daß er lediglich die antike, ja platonische Dialektik wiederentdeckt hat. Aber wenn man näher hinsieht, erkennt man, daß das nicht

stimmt, und daß es sich bei Hegel, wenn er von Dialektik spricht, um etwas ganz anderes handelt als bei seinen Vorgängern*.

Wenn man will, kann man sagen, daß auch das ewige Licht der Hegelschen absoluten Wahrheit dem Zusammenstoß aller vorangegangenen philosophischen Meinungen entspringt. Jedoch findet diese Idealdialektik, nämlich der Dialog der Philosophien, nach Hegel nur darum statt, weil sie ein Reflex der Realdialektik des Seins ist. Und nur weil sie diese Realdialektik reflektiert, endet sie schließlich, in der Person Hegels, bei der Wahrheit oder der adäquaten und vollständigen Offenbarung des Wirklichen. Jede Philosophie offenbart oder beschreibt korrekt einen thetischen, antithetischen oder synthetischen Wende- oder Haltepunkt der Realdialektik, der Bewegung des existierenden Seins. Darum ist auch jede Philosophie in gewissem Sinne „wahr". Doch sie ist das nur relativ oder vorübergehend: sie bleibt „wahr", solange nicht eine neue, ebenfalls „wahre" Philosophie ihren Irrtum aufweist. Allerdings ist es nicht die jeweilige *Philosophie*, die sich selbst aus sich selbst in eine andere verwandelt oder diese andere Philosophie in einer und durch eine selbständige dialektische Bewegung hervorbringt. Vielmehr wird das einer gegebenen Philosophie entsprechende *Wirkliche* selbst wirklich ein (thetisches, antithetisches oder synthetisches) anderes, und dieses andere Wirkliche bringt eine andere ihm adäquate Philosophie hervor, die als „wahre" die vorangegangene, nunmehr „falsche" Philosophie ersetzt. So ist die dialektische Bewegung der Philosophiegeschichte, die bei der absoluten oder endgültigen Wahrheit endet, nur ein Reflex oder ein „Überbau" der dialektischen Bewegung der *wirklichen* Geschichte des Wirklichen. Und darum ist jede „wahre" Philosophie zugleich wesentlich „falsch": sie ist insoweit falsch, als sie sich nicht als der Reflex oder die Beschreibung eines dialektischen Moments des Wirklichen darstellt, sondern als die Offenbarung des Wirklichen in seiner Totalität. Dennoch bleibt jede (ihres Namens würdige) Philosophie „wahr", wiewohl sie „falsch" ist oder wird, denn das totale Wirkliche umfaßt stets *auch* die Seite (oder das Moment), das sie offenbart hat. Die absolute Wahrheit oder die Wissenschaft des Weisen bzw. Hegels, d. h. die adäquate und vollständige Offenbarung des Wirklichen in seiner Totalität, ist daher durchaus eine integrale Synthese aller im Laufe der Geschichte aufgetretenen Philosophien. Allerdings wird die fragliche Synthese weder von diesen Philosophien in ihren Diskussionen noch von dem sie beobachtenden Historiker-Philosophen vollzogen: vielmehr tut dies die *wirkliche* Geschichte am Ende der ihr eigenen dialektischen Bewegung; und Hegel begnügt sich damit, sie aufzunehmen, ohne daß er irgend etwas *machen* müßte, und folglich ohne sich auf eine spezifische Operationsweise oder eine ihm eigene *Methode* zu stützen.

* Hegel hat dennoch recht, wenn er sagt, daß er Plato wiederentdeckt hat. Denn die Platonische Dialektik, die Dialektik als *Methode*, ist tatsächlich eine Seite der Dialektik *des Wirklichen*, die Hegel entdeckt hat.

„Die Weltgeschichte ist das Weltgericht." Sie richtet die Menschen, ihre Taten und ihre Meinungen, letztlich auch ihre philosophischen. Gewiß ist die Geschichte, wenn man so will, eine lange „Diskussion" der Menschen untereinander. Aber diese *wirkliche* geschichtliche „Diskussion" ist etwas ganz anderes als ein philosophischer Dialog oder eine philosophische Diskussion. Man diskutiert da nicht so, daß man sich mit verbalen Argumenten schlägt, sondern man schlägt sich teils mit Keulen und Säbeln oder Kanonen, teils mit Sicheln und Hämmern oder Maschinen. Und wenn man von einer „dialektischen Methode" sprechen will, deren sich die Geschichte bedient, dann muß man präzisieren, daß es sich dabei um Methoden des Krieges und der Arbeit handelt. Diese wirkliche bzw. aktive geschichtliche Dialektik reflektiert sich in der Philosophiegeschichte. Und wenn die Hegelsche Wissenschaft dialektisch oder synthetisch ist, so einzig darum, weil sie diese *wirkliche* Dialektik in ihrer Totalität beschreibt, und ebenso auch die Reihenfolge von Philosophien, die dieser dialektischen *Wirklichkeit* entspricht. Nun ist aber, nebenbei bemerkt, die Wirklichkeit nur deshalb dialektisch, weil sie ein negatives oder negierendes Element enthält: nämlich die aktive Negation des Gegebenen, die Negation, die jedem blutigen Kampfe und jeder sogenannten physischen Arbeit zugrundeliegt.

Hegel braucht keinen Gott, der ihm die Wahrheit „offenbart", und um sie zu finden, braucht er weder mit „den Menschen im Gemeinwesen" zu dialogisieren noch auch mit sich selbst zu „diskutieren" oder in der Weise Descartes' zu „meditieren". (Übrigens kann keine nur verbale Diskussion, keine einsame Meditation zur Wahrheit führen; die einzigen „Wahrheitskriterien" sind Kampf und Arbeit.) Er kann sie ganz alleine finden, wenn er sich ruhig in den Schatten eines jener „Bäume" setzt, die den Sokrates nichts lehrten, ihn aber viel über sie selbst und die Menschen lehren. Doch all das ist nur möglich, weil es Gemeinwesen *gegeben hat*, in denen die Menschen auf einem Hintergrund von Kampf und Arbeit diskutierten, indem sie für ihre Meinungen und auf Grund ihrer arbeiteten und kämpften (— Gemeinwesen, Stadtstaaten, die übrigens von denselben Bäumen umgeben waren, deren Holz zu ihrer Erbauung diente). Hegel diskutiert nicht mehr, weil ihm die Diskussion seiner Vorgänger zugute kommt. Und wenn er keine ihm eigene *Methode* hat, da er nichts mehr *zu tun* braucht, so darum, weil er von allen im Laufe der Geschichte ausgeführten Taten profitiert. Sein Denken reflektiert einfach das Wirkliche. Doch das kann er nur tun, weil das Wirkliche dialektisch ist, das heißt durchtränkt von der negierenden Tat des Kampfes und der Arbeit, die Denken und Rede hervorbringt, sie sich bewegen und endlich ganz mit dem Wirklichen zusammenfallen läßt, das sie offenbaren oder beschreiben sollen. Kurz, Hegel braucht keine dialektische *Methode*, weil die Wahrheit, die er verkörpert, das letzte Ergebnis der realen oder aktiven Dialektik der Weltgeschichte ist, die sein Denken durch seine Rede zu reproduzieren sich begnügt.

Von Sokrates-Plato bis zu Hegel war die Dialektik nur eine philosophische Methode *ohne* Gegenstück im Wirklichen. Bei Hegel gibt es eine Realdialektik, aber die philosophische Methode ist die einer einfachen, bloßen Beschreibung, die lediglich insofern Dialektik ist, als sie eine Dialektik der Wirklichkeit beschreibt.

Um den Sinn und das Recht dieser wahrhaft revolutionären Umstellung besser zu begreifen, muß man bereit sein, mit Hegel das philosophische Experiment zu machen, das er dem Leser der PhG in ihrem 1. Kapitel vorschlägt. Schauen Sie auf Ihre Uhr, sagt er, und stellen Sie fest, daß es – sagen wir einmal: zwölf Uhr ist. Sagen Sie das, und Sie werden damit eine Wahrheit ausgesprochen haben. Schreiben Sie jetzt diese Wahrheit auf ein Stück Papier: „Es ist *jetzt* zwölf Uhr." Hegel bemerkt bei dieser Gelegenheit, daß eine Wahrheit nicht wahr zu sein aufhört, wenn sie schriftlich formuliert wird. Und jetzt schauen Sie wieder auf Ihre Uhr und lesen Sie den geschriebenen Satz noch einmal. Sie werden sehen, daß die Wahrheit sich in Irrtum verwandelt hat, denn es ist jetzt zwölf Uhr fünf.

Was kann man anderes dazu sagen, als daß das wirkliche Sein eine menschliche Wahrheit in Irrtum verwandeln kann – wenigstens insoweit, als das Wirkliche zeitlich ist, oder als die Zeit Wirklichkeit hat.

Diese Feststellung ist schon längst getroffen worden: seit Plato, ja seit Parmenides, und vielleicht seit noch viel längerer Zeit. Aber eine Seite der Frage ist bis zu Hegel vernachlässigt worden, die Tatsache nämlich, daß es dem Menschen gelingt, durch seine Rede, insbesondere durch seine geschriebene Rede, den Irrtum innerhalb der Wirklichkeit selbst *aufrechtzuerhalten*. Wenn die Natur einmal einen Irrtum begeht (zum Beispiel eine tierische Mißbildung), so beseitigt sie ihn *unmittelbar* (das Tier stirbt, oder es pflanzt sich wenigstens nicht fort). Allein die vom Menschen begangenen Irrtümer *dauern* unendlich und pflanzen sich dank der Sprache fort, und man könnte den Menschen definieren als einen Irrtum, der sich im Dasein erhält, der in der Wirklichkeit *dauert*. Weil nun aber *Irrtum* gleichbedeutend ist mit *Zwiespalt* mit dem Wirklichen, weil *falsch* das ist, was etwas *anderes* ist als das, was ist, darum kann man auch sagen, daß der Mensch, der sich irrt, ein im Sein nichtendes Nichts, oder ein im Wirklichen gegenwärtiges „Ideal" ist*.

Nur der Mensch kann sich irren, ohne deshalb verschwinden zu müssen: er kann weiterexistieren und sich dabei doch irren in bezug auf das, was existiert; er kann seinen Irrtum oder im Irrtum *leben;* und der Irrtum oder das Falsche, die an sich selbst nichts sind, werden in ihm *wirklich*. Und das erwähnte Ex-

* Die Behauptung des Parmenides „Sein und Denken sind dasselbe" kann allenfalls auf das *wahre* Denken bezogen werden, aber sicherlich nicht auf das *falsche* Denken. Das Falsche ist sicherlich *etwas anderes* als das Sein. Und dennoch kann man nicht sagen, daß das Falsche „nichts ist", daß es den Irrtum „nicht gibt". Der Irrtum „existiert" auf seine Weise: sozusagen *ideell*.

periment zeigt uns, wie dank dem Menschen das Nichts des vergangenen „zwölf Uhr" in der wirklichen Gegenwart des „zwölf Uhr und fünf Minuten" in Gestalt eines irrigen Satzes wirklich gegenwärtig sein kann.

Aber dies Fortbestehen des Irrtums im Wirklichen ist nur deshalb möglich, weil seine Verwandlung in eine Wahrheit möglich ist. Weil er berichtigt werden kann, darum ist der Irrtum nicht reines Nichts. Und die Erfahrung zeigt, daß die menschlichen Irrtümer sich tatsächlich im Laufe der Zeit berichtigen und zu Wahrheiten werden. Man kann sogar sagen, daß jede *Wahrheit* im eigentlichen Sinne des Wortes ein *berichtigter* Irrtum ist; sie ist die Wirklichkeit *plus* Offenbarung der Wirklichkeit durch die Rede. Es gibt also innerhalb der Wahrheit einen *Unterschied* zwischen dem Wirklichen und der es offenbarenden Rede. Doch ein Unterschied *aktualisiert* sich in Gestalt eines *Gegensatzes,* und eine dem wirklichen *entgegengesetzte* Rede ist eben ein Irrtum. Nun wäre aber ein Unterschied, der sich niemals aktualisiert hätte, kein wirklicher Unterschied. Es gibt also eine wirkliche *Wahrheit* nur da, wo es einen Irrtum gegeben hat. Aber der Irrtum ist nur in Gestalt der menschlichen Rede wirklich da. Wie also der Mensch allein sich wirklich irren und im Irrtum leben kann, so kann auch allein der Mensch die Wahrheit inkarnieren. Wenn das Sein in seiner Totalität nicht nur schlicht und einfach Sein, sondern auch Wahrheit, Begriff, Idee oder Geist ist, dann einzig und allein deshalb, weil es in seinem wirklichen Dasein eine menschliche oder sprechende Wirklichkeit einschließt, die sich irren und ihre Irrtümer berichtigen kann. Ohne den Menschen wäre das Sein stumm: es wäre *da,* aber es wäre nicht das *Wahre.*

Das Beispiel Hegels zeigt, wie der Mensch einen Irrtum in der Natur erschaffen und aufrechterhalten kann. Ein anderes Beispiel, das sich nicht bei Hegel findet, das aber sein Denken gut illustriert, zeigt, wie der Mensch den Irrtum, den er als Irrtum in der Natur aufrechtzuerhalten vermochte, in Wahrheit verwandeln kann.

Nehmen wir einmal an, daß im Mittelalter ein Dichter in einem Roman schreibt: *„In diesem Augenblick* fliegt der Mensch über den Ozean." Das war zweifellos ein Irrtum, und er ist es jahrhundertelang geblieben. Aber wenn wir jetzt diesen Satz erneut lesen, dann ist es sehr wahrscheinlich, daß wir eine Wahrheit lesen, denn es ist beinahe sicher, daß *in diesem Augenblick* irgend ein Flieger sich zum Beispiel über dem Atlantik befindet.

Wir haben zuvor gesehen, daß die Natur (oder das gegebene Sein) eine menschliche Wahrheit verfälschen kann (die der Mensch dennoch unbegrenzt lange als Irrtum aufrechterhalten kann). Und wir sehen jetzt, daß der Mensch seinen eigenen Irrtum in Wahrheit verwandeln kann*. Er hat sich zunächst

* Man könnte sagen, daß der Mensch durch die Erfindung des Flugzeugs den „Irrtum" der Natur berichtigt, die ihn ohne Flügel geschaffen hat. Aber das wäre nur ein bildlicher Ausdruck; man würde damit die Natur anthropomorphisieren. Eigentlichen Irrtum, und damit Wahrheit, gibt es nur da, wo es Sprache (Logos) gibt.

geirrt (ob freiwillig oder nicht, ist nebensächlich), als er von dem auf der Erde lebenden Lebewesen der Gattung *homo sapiens* als von einem fliegenden Lebewesen sprach; aber schließlich hat er eine Wahrheit ausgesprochen, als er vom Fluge eines Lebewesens dieser Gattung sprach. Und nicht die (irrige) Rede ist verändert worden, um dem gegebenen Sein konform zu werden, sondern dieses Sein wurde verwandelt, um der Rede konform zu werden.

Die Tat, die das gegebene Wirkliche mit der Absicht verwandelt, einen menschlichen Irrtum – d. h. eine Rede, die in Widerspruch zu diesem Gegebenen stand – wahr zu machen, heißt *Arbeit:* indem er *arbeitete,* hat der Mensch das Flugzeug konstruiert, das den (freiwilligen) Irrtum des Dichters in Wahrheit verwandelt hat. Nun ist aber die Arbeit eine wirkliche *Negierung* des Gegebenen. Das Sein, das als eine Welt existiert, in der man arbeitet, schließt also ein negatives oder negierendes Moment ein, d. h. es hat eine dialektische Struktur. Und weil es diese hat, darum gibt es in ihm eine Rede, die es offenbart, darum ist es nicht nur gegebenes-Sein, sondern offenbartes-Sein oder Wahrheit, Idee, Geist. Die Wahrheit ist ein Irrtum, der wahr geworden ist (oder als Irrtum „aufgehoben" worden ist); nun verwandelt aber die wirkliche Negation des Gegebenen durch die Arbeit Irrtum in Wahrheit; also ist die Wahrheit notwendig dialektisch in dem Sinne, daß sie sich aus der wirklichen Dialektik der Arbeit ergibt. So muß der wahrhaft adäquate wörtliche Ausdruck der Wahrheit seinen dialektischen Ursprung, seine Entstehung aus der vom Menschen innerhalb der Natur vollzogenen *Arbeit* berücksichtigen und von ihm berichten.

Das gilt von der Wahrheit, die sich auf die natürliche Welt bezieht, d. h. von der Rede, welche Wirklichkeit und Sein der Natur offenbart. Aber die Wahrheit, die sich auf den Menschen bezieht, d. h. die Rede, welche die menschliche Wirklichkeit offenbart, ist ebenfalls dialektisch in dem Sinne, daß sie aus einer wirklichen Negation der menschlichen (oder sozialen, geschichtlichen) Gegebenheit resultiert und von ihr berichten muß.

Um das einzusehen, muß man einen Fall ins Auge fassen, in dem ein „moralischer Irrtum" (= Verbrechen) sich in „Wahrheit" oder in Tugend verwandelt. Denn in aller Moral ist eine Anthropologie enthalten, und wenn der Mensch seine Taten moralisch beurteilt, spricht er von seinem eigenen Sein *.

Nehmen wir also an, daß ein Mensch seinen König aus politischen Gründen ermordet. Er glaubt recht zu handeln. Aber die anderen behandeln ihn als Verbrecher, setzen ihn gefangen und richten ihn hin. Unter diesen Bedingungen ist er tatsächlich ein Verbrecher. So kann die gegebene soziale Welt, genau so wie die natürliche Welt, eine menschliche Wahrheit (eine „subjektive" Wahrheit, d. h. eine „Gewißheit") in Irrtum verwandeln.

* Umgekehrt ist in aller Anthropologie eine Moral enthalten. Denn der „normale" Mensch, von dem sie spricht, ist stets eine „Norm" für das Verhalten und die Bewertung des empirischen Menschen.

Aber nehmen wir an, daß der fragliche Mord eine siegreiche Revolution auslöst. Sofort behandelt die Gesellschaft den Mörder als Helden. Und unter diesen Umständen ist er tatsächlich ein Held, ein Musterbeispiel an Tugend und Bürgersinn, ein menschliches Ideal. Der Mensch kann also ein Verbrechen in Tugend, einen moralischen oder anthropologischen Irrtum in eine Wahrheit verwandeln.

Wie bei dem Beispiel vom Flugzeug, so handelt es sich auch hier um eine wirkliche Verwandlung der existierenden Welt, d. h. um eine aktive Negation des Gegebenen. Aber dort handelte es sich um die natürliche Welt, während es hier um die menschliche oder soziale, um die geschichtliche Welt geht. Und während dort die negierende Tat Arbeit war, ist sie hier Kampf (Kampf auf Leben und Tod um die Anerkennung). Aber in beiden Fällen findet eine tatsächliche aktive Negation des Gegebenen statt, oder wie Hegel sagt: eine „dialektische Bewegung" des Wirklichen.

Diese aktive oder *wirkliche* Negation des Gegebenen, die im Kampf und durch die Arbeit vollzogen wird, stellt das negative oder negierende Element dar, das die dialektische Struktur des Wirklichen und des Seins bestimmt. Es handelt sich also durchaus um ein dialektisches *Wirkliches* und um eine *Real*-Dialektik. Aber diese Dialektik hat einen ideellen „Überbau", gleichsam eine Widerspiegelung im Denken und in der Rede. Insbesondere ist im Laufe der Geschichte an jedem entscheidenden Wendepunkt der dialektischen Entwicklung der Welt eine Philosophie (im weiteren Sinne) auf den Plan getreten, um von dem verwirklichten Stand der Dinge zu berichten. So ist die Geschichte der Philosophie und der „Kultur" im allgemeinen selbst eine „dialektische Bewegung"; doch sie ist eine sekundäre und abgeleitete Bewegung. Insofern schließlich das Denken und die Rede Hegels die Totalität des Wirklichen in seinem Werden offenbaren und beschreiben, sind auch sie eine „dialektische Bewegung"; aber diese Bewegung ist gleichsam tertiär. Die Hegelsche Rede ist insoweit dialektisch, als sie die Realdialektik des Kampfes und der Arbeit beschreibt, wie auch die „ideelle" Widerspiegelung dieser Dialektik im Denken im allgemeinen und im philosophischen Denken im besonderen. Aber an sich selbst hat die Hegelsche Rede nichts Dialektisches: sie ist weder ein Dialog noch eine Diskussion; sie ist ganz schlicht und einfach eine „phänomenologische" Beschreibung der Realdialektik des Wirklichen und der Verbaldiskussion, die diese Dialektik im Laufe der Zeit widergespiegelt hat. So braucht Hegel weder seine eigenen Aussagen zu „beweisen" noch die Aussagen der anderen zu „widerlegen". Der „Beweis" und die „Widerlegung" sind *vor* ihm ausgeführt worden, im Laufe der vorangegangenen Geschichte, und zwar nicht durch verbale Argumente, sondern letztlich durch die Bewährung in Kampf und Arbeit. Hegel muß nur das Endergebnis dieser „dialektischen" Bewährung aufzeichnen und korrekt beschreiben. Und weil per definitionem der Inhalt dieser Beschreibung niemals verändert, vervollständigt oder widerlegt werden wird, kann man

sagen, daß Hegels Beschreibung der Ausdruck der absoluten Wahrheit oder allgemein und ewig (d. h. „notwendig") gültig ist.

All dies setzt selbstverständlich den *Abschluß* der Realdialektik von Kampf und Arbeit voraus, d. h. den endgültigen Stillstand der Geschichte. Erst „am Ende der Zeiten" kann ein Weiser (zufällig namens Hegel) auf jede dialektische *Methode,* d. h. auf jede wirkliche oder ideelle Negation, Verwandlung oder „Kritik" des Gegebenen verzichten und sich damit begnügen, zu beschreiben, d. h. durch die Rede das Gegebene eben so zu offenbaren, wie es gegeben ist. Oder genauer gesagt: In dem Augenblick, in dem der zum Weisen gewordene Mensch durch eine solche bloße Beschreibung völlig befriedigt wird, findet die aktive oder wirkliche Negation der Gegebenheit nicht mehr statt, so daß die Beschreibung unbegrenzt gültig oder wahr bleibt und infolgedessen weder jemals von neuem zur Diskussion gestellt wird noch jemals neue polemische Dialoge hervorbringt.

Als philosophische *Methode* wird die Dialektik also erst in dem Augenblick aufgegeben, in dem die *Real*-Dialektik der aktiven Verwandlung des Gegebenen zum Stillstand kommt. Solange diese Verwandlung dauert, kann eine Beschreibung des gegebenen Wirklichen daher nur bruchstückhaft oder vorläufig sein: insoweit sich das Wirkliche selbst ändert, muß sich auch seine philosophische Beschreibung ändern, um weiterhin adäquat oder wahr zu sein. Mit anderen Worten: Solange die reale oder aktive Dialektik der Geschichte dauert, sind die Irrtümer und die Wahrheiten dialektisch in dem Sinne, daß sie alle früher oder später „aufgehoben" werden, da die „Wahrheit" teilweise oder in gewissem Sinne falsch und der „Irrtum" wahr wird; und zwar werden sie das in und durch die Diskussion, den Dialog oder die dialektische *Methode.*

Um auf die dialektische Methode verzichten und auf den Besitz der Wahrheit Anspruch erheben zu können – unter Beschränkung auf die bloße Beschreibung ohne irgendeine „Diskussion" oder einen „Beweis" –, muß man daher sicher sein, daß die Realdialektik der Geschichte wirklich abgeschlossen ist. Aber wie soll man das wissen?

Auf den ersten Blick ist die Antwort leicht. Die Geschichte kommt zum Stillstand, wenn der Mensch nicht mehr im eigentlichen Sinne des Wortes *tätig* ist, d. h. wenn er die natürliche und soziale Gegebenheit durch einen blutigen Kampf und eine schöpferische Arbeit nicht mehr negiert, nicht mehr verwandelt. Und das tut der Mensch dann nicht mehr, wenn das gegebene Wirkliche ihm volle Befriedigung verschafft, indem es seine Begierde völlig stillt (die beim Menschen eine Begierde nach allgemeiner Anerkennung seiner in der Welt einzigen Persönlichkeit ist). Wenn der Mensch durch das, was *ist,* wahrhaft und völlig befriedigt wird, begehrt er nichts Wirkliches mehr und ändert daher auch die Wirklichkeit nicht mehr, wodurch er zugleich aufhört, sich selbst wirklich zu verändern. Die einzige „Begierde", die ihm, sofern er *Philosoph* ist, bleibt, besteht dann darin, das was ist, und das, was er ist, zu *begreifen* und durch die

Rede zu offenbaren. Die adäquate Beschreibung des Wirklichen in seiner Totalität, welche die Wissenschaft des Weisen liefert, befriedigt daher den Menschen, selbst als Philosophen, endgültig: er wird sich daher nie mehr in Gegensatz zu dem stellen, was von dem Weisen ausgesagt worden ist, wie auch schon der Weise sich nicht mehr in Gegensatz zu der von ihm bechriebenen Wirklichkeit stellte. So wird die nicht-dialektische (d. h. nicht-negierende) Beschreibung des Weisen zur absoluten Wahrheit, die keine philosophische „Dialektik" hervorbringt, die niemals zu einer „These" wird, der sich eine Antithese entgegenstellt.

Aber wie soll man wissen, ob der Mensch durch das, was ist, wahrhaft und völlig *befriedigt* wird?

Hegel zufolge ist der Mensch nichts anderes als Begierde nach Anerkennung („Der Mensch *ist* Anerkennen", Jenenser Realphilosophie, 2. Band, S. 206, Z. 26), und die Geschichte ist nur der Prozeß der fortschreitenden Befriedigung dieser Begierde, die völlig befriedigt wird in dem und durch den allgemeinen und homogenen Staat (den Hegel im Reich Napoleons sah). Aber zunächst hat Hegel einen Vorgriff auf die geschichtliche *Zukunft* tun müssen (die per definitionem unvorhersehbar, weil frei ist, d. h. aus einer *Negierung* des gegenwärtigen Gegebenen entsteht), denn der Staat, den er im Auge hatte, war erst in Bildung begriffen; und heute wissen wir, daß er noch längst kein „Dasein" hat oder noch längst nicht „Wirklichkeit" oder gar „Gegenwart" geworden ist. Wie kann man weiter wissen – und das ist viel wichtiger –, ob die in und durch diesen Staat gegebene Befriedigung wirklich eine endgültige Befriedigung des Menschen als solchen ist, und nicht nur die einer seiner möglichen Begierden? Wie kann man wissen, ob die Stabilisierung der geschichtlichen „Bewegung" im Imperium (Napoleons) nicht eine bloße Zeit des Stillstands, Ergebnis einer vorübergehenden Erschlaffung ist? Mit welchem Recht kann man behaupten, daß dieser Staat nicht eine neue Begierde im Menschen hervorbringen wird, eine andere als die nach Anerkennung, und daß er infolgedessen nicht etwa eines Tages durch eine andere negierende oder schöpferische Tat als die des Kampfes und der Arbeit negiert werden wird?

Man kann das nur unter der Voraussetzung behaupten, daß die Begierde nach Anerkennung *alle* menschlichen *Möglichkeiten* erschöpft. Aber man hat nur dann das Recht, dies vorauszusetzen, wenn man vom Menschen eine vollständige und vollkommene Kenntnis hat, d. h. eine allgemein und definitiv („notwendige") gültige, d. h. *absolut wahre* Kenntnis. Nun kann die absolute Wahrheit per definitionem erst am Ende der Geschichte erreicht werden. Eben dieses Ende der Geschichte soll ja aber erst bestimmt werden.

Man bewegt sich also in einem *circulus vitiosus*. Darüber ist sich Hegel auch völlig klar gewesen. Aber er hat gemeint, ein Kriterium gefunden zu haben, das gleichzeitig für die absolute Wahrheit seiner Beschreibung des Wirklichen, d. h. für ihre Korrektheit und Vollständigkeit, und für das Ende der „Bewegung"

dieses Wirklichen, d. h. für den endgültigen Stillstand der Geschichte gilt. Und merkwürdigerweise ist dieses Kriterium eben die *Kreisförmigkeit* seiner Beschreibung, d. h. des „Systems der Wissenschaft".

Hegel geht von irgendeiner beliebigen Beschreibung des Wirklichen aus (vorgestellt durch eine im Laufe der Geschichte ausgesagte Philosophie), wobei er allerdings die offenbar einfachste auswählt, die elementarste, die sich beispielsweise auf ein einziges Wort beschränkt (das ist praktisch eine sehr alte Philosophie; z. B. die von Parmenides, die sich auf die Aussage: „Das Sein *ist*", beschränkt). Die korrekte Darstellung dieser Beschreibung zeigt, daß sie unvollständig ist, daß sie nur eine der Seiten des Seins und des Wirklichen offenbart, daß sie nur eine „These" ist, die notwendig eine „Antithese" hervorbringt, mit der sie sich dann notwendig verbindet, um eine „Synthese" zu liefern, die ihrerseits eine neue „These" ist; und so fort*. Indem er so annäherungsweise vorgeht, durch einfache adäquate Beschreibungen oder durch eine korrekte beschreibende Wiederholung der (abgeleiteten) Dialektik der Philosophiegeschichte, in der jeder Schritt ebenso *notwendig* und unausweichlich ist, wie die verschiedenen Elemente der Beschreibung eines komplexen Wirklichen notwendig sind (zum Beispiel die Beschreibung von Stamm, Zweigen, Blättern usw. in der Beschreibung eines Baumes) – indem Hegel das tut, gelangt er schließlich an einen Punkt, der kein anderer als sein Ausgangspunkt ist: die *End*-Synthese ist auch die *Anfangs*-These. Er stellt so fest, daß er einen *Kreis* durchlaufen oder beschrieben hat, und daß er ihn nur durch einen *Kreislauf* fortsetzen kann: es ist unmöglich, seine Beschreibung zu *erweitern:* man kann sie nur so, wie sie schon einmal gegeben worden ist, *wiederholen.*

Das besagt, daß Hegels Rede *alle Möglichkeiten* des Denkens erschöpft. Man kann ihr keine Rede entgegensetzen, die nicht schon in der seinen enthalten

* Der Philosoph, der die „These" entwickelt hat, wußte nicht, daß es sich nur um eine These handelte, die eine Antithese hervorbringen mußte usw. Anders ausgedrückt, selbst die eine *Seite* des Wirklichen, die er beschrieb, wurde von ihm in Wirklichkeit nicht korrekt beschrieben. Nun glaubte er aber, die *Totalität* des Wirklichen zu beschreiben. Hegel hingegen weiß, daß es sich um eine *Seite* des Wirklichen handelt, und darum beschreibt er sie korrekt, d. h. so, daß die Notwendigkeit der die komplementäre Seite beschreibenden Antithese usw. ersichtlich wird. (Er weiß es, weil er nicht mehr im *Gegensatz* zu dem von ihm beschriebenen gegebenen Wirklichen steht, da er durch es *befriedigt* ist und nur seine korrekte Beschreibung, nicht seine Verwandlung begehrt; die wirkungslose Begierde, das Wirkliche zu verwandeln, ist es, die beim Philosophen den Irrtum erzeugt.) Hegel sieht all das, weil er schon die *End*-Synthese *aller* Thesen, Antithesen und Zwischen-Synthesen kennt, da er das vollendete, wahrhaft *totale* Wirkliche beschrieben hat, das durch das von der Philosophiegeschichte bloß widergespiegelte *Ganze* der Realdialektik geschaffen worden ist. Aber die Darstellung dieser Geschichte (und der Geschichte im allgemeinen) als einer Reihe von Thesen, Antithesen und Synthesen zeigt ihm dann, daß er tatsächlich (in korrekter und vollständiger Weise) die *Totalität* des Wirklichen beschrieben hat, d. h., daß seine Beschreibung eine *End-* oder *Total*-Synthese ist.

wäre, die nicht in einem Paragraphen des Systems als Moment des Ganzen enthalten wäre. Man sieht also, daß Hegels Rede eine *absolute* Wahrheit zur Darstellung bringt, die von niemandem geleugnet werden kann. Und damit sieht man, daß diese Rede insofern undialektisch ist, als sie keine „aufhebbare" „These" bildet. Aber wenn das Denken über Hegels Denken nicht mehr hinausgehen kann, und dieses seinerseits nicht über das gegebene Wirkliche hinausgeht, sondern sich mit seiner Beschreibung begnügt (denn es weiß und sagt, daß es durch das, was ist, *befriedigt* wird), dann ist keine ideelle oder reelle Negation des Gegebenen mehr möglich. Das Wirkliche bleibt also ewig mit sich selbst identisch, und seine ganze Geschichte gehört für immer der Vergangenheit an. Eine vollständige und korrekte Beschreibung dieses Wirklichen ist daher allgemein und ewig gültig, d. h. absolut wahr. Nun beweist aber die Kreisförmigkeit der Hegelschen Beschreibung, daß sie vollständig und daher korrekt ist: denn eine irrige oder unvollständige Beschreibung kehrt nie kreisförmig zu sich zurück, sondern kommt an einer Lücke zum Stillstand oder bleibt in einer Sackgasse stecken.

Indem sie so ohne „Diskussion", d. h. ohne „Widerlegung" und ohne „Beweis", die absolute Wahrheit des Systems beweist, rechtfertigt die vom Weisen einfach konstatierte Kreisförmigkeit seine rein deskriptive oder nicht-*dialektische Methode.*

Es erübrigt sich, den Charakter von Hegels nicht dialektischer Methode zu betonen. Man braucht dazu nicht viel zu sagen. Was davon gesagt werden könnte, ist schon von Edmund Husserl über seine eigene „phänomenologische" Methode gesagt worden, die er ganz zu Unrecht der Hegelschen Methode – die er nicht kannte – entgegengestellt hat. Denn in Wirklichkeit ist Hegels Methode keine andere als die heutzutage als „phänomenologisch" bezeichnete.

Hingegen ist es angebracht, ausführlicher von der DIALEKTIK zu sprechen, die Hegel im Auge hat, d. h. von der dialektischen Struktur des Wirklichen und des Seins, wie er sie in der PhG und der *„Encyclopädie"* auffaßt und beschreibt.

Betrachten wir zunächst einmal die trinitarische Struktur des Seins selbst, die in Hegels Ontologie beschrieben wird, d. h. in der *Logik,* die den ersten Teil der *„Encyclopädie"* bildet. Anschließend müssen wir dann sehen, was die dialektische Dreiheit des Seins in der „Erscheinung" seines „Daseins" bedeutet, so wie sie in der *Phänomenologie* beschrieben wird.

Nehmen wir die allgemeine Definition der Dialektik wieder auf, die im § 79 der 3. Ausgabe der *„Encyclopädie"* gegeben wird:

„Das *Logische* hat der Form nach drei Seiten: α) *die abstrakte* oder *verständige,* β) *die* [*im engeren Sinne*] *dialektische* oder *negativ-vernünftige,* γ) *die spekulative* oder *positiv-vernünftige."*

Das „Logische" oder das „Logisch-Reelle", d. h. das durch eine kohärente Rede (Logos) korrekt beschriebene Sein und Wirkliche, hat also notwendig drei „Seiten" oder „Momente". Diese drei Momente sind Elemente, die für das

offenbarte-Sein konstitutiv sind, und infolgedessen finden sie sich in der Rede wieder, die dieses trinitarische oder dialektische Sein korrekt offenbart.

Sehen wir jetzt einmal, was diese drei Momente oder Seiten des wirklichen Seins und der es offenbarenden Rede sind.

Die erste Seite wird in § 80 der *„Encyclopädie“* definiert:

„Das Denken als *Verstand* bleibt bei der festen Bestimmheit und der Unterschiedenheit derselben gegen andere [*feste Bestimmtheiten*] stehen; ein solches beschränktes Abstraktes gilt ihm als für sich bestehend und seiend [*d. h. unabhängig von der Existenz der anderen Bestimmtheiten und des sie denkenden oder offenbarenden Denkens*].“

Das Denken „als Verstand“ ist das übliche Denken des „naiven“ Menschen, des gewöhnlichen Wissenschaftlers und des vor-hegelschen Philosophen. Dieses Denken offenbart nicht das Sein in seiner Totalität; es spiegelt nicht die drei Momente des Seins und jedes Seienden wider, sondern bleibt beim ersten Moment stehen; es beschreibt (übrigens grundsätzlich korrekt) nur die „abstrakte“ Seite des Seins, die eben das „verständige“ Moment ist.

Das „verständige“ Denken wird ausschließlich von der ursprünglichen ontologischen (und daher „logischen“) Kategorie der *Identität* beherrscht. Sein logisches Ideal ist die vollkommene Übereinstimmung des Denkens mit sich selbst oder die Abwesenheit jedes inneren Widerspruchs, d. h. die Homogeneität bzw. Identität seines Inhalts. Alle Identität ist per definitionem wahr, und alle Wahrheit hat einen mit sich und in sich identischen Inhalt. Und da die Wahrheit eine adäquate Offenbarung des Seins oder des Wirklichen ist, sind Sein und Wirkliches für den Verstand immer und überall mit sich und in sich *identisch*. Was nun aber vom Sein und vom Wirklichen im ganzen wahr ist, muß auch für all das wahr sein, was *ist* oder existiert, für jede einzelne Wesenheit, die wirklich existiert. Für den Verstand bleibt jede wirkliche Wesenheit immer mit sich *identisch;* sie hat ein für allemal ihre feste *Bestimmtheit* und *unterscheidet* sich deutlich, fest und beständig von allen anderen wirklichen Wesenheiten, die ebenso fest und bestimmt sind wie sie. Kurz, es handelt sich um eine *gegebene* Wesenheit, die man weder hervorbringen noch zerstören, noch in irgendeiner Hinsicht verändern kann. Darum kann man sagen, daß sie *für sich* da ist, d. h. unabhängig vom übrigen daseienden Sein und insbesondere unabhängig von dem sie denkenden Denken.

Nun ist nach Hegel das wirkliche Sein tatsächlich so, wie es der Verstand offenbart. Die *Identität* ist durchaus eine grundlegende ontologische Kategorie, die sich ebenso auf das Sein selbst bezieht wie auf alles, was *ist.* Denn alles ist tatsächlich mit sich *identisch* und vor allem andern *unterschieden,* was dem (wissenschaftlichen oder „naiven“) Denken eben gestattet, es zu „definieren“ oder seine „feste Bestimmtheit“ zu offenbaren, d. h. es als etwas anzuerkennen, das immer „dasselbe“ bleibt und „etwas anderes“ ist als das, was es nicht ist. Das

verständige Denken ist daher grundsätzlich *wahr*. Wenn es keine Identität im Sein und Identität des Seins gäbe, dann wäre keine *Wissenschaft* des Wirklichen möglich (wie die Griechen sehr wohl gesehen haben), und gäbe es keine *Wahrheit* oder durch-eine-kohärente-Rede-offenbarte-Wirklichkeit. Aber dieses „kohärente" oder identische Denken ist auch falsch, wenn es die *Totalität* des Seins, und nicht nur eine seiner (drei) Seiten zu offenbaren vorgibt. Denn tatsächlich sind das Sein und das Wirkliche noch etwas anderes als nur Identität mit sich selbst.

Das verständige Denken bezeugt übrigens seine Unzulänglichkeit selbst. Denn im Verfolgen seines Ideals der Identität endet es schließlich bei einer allgemeinen Tautologie ohne Sinn und Inhalt, und seine „Rede" beschränkt sich dann letztlich auf das einzige *Wort* „Sein" oder „Eines" usw. Sobald es dieses Wort zu einer wirklichen *Rede* entwickeln will, sobald es *etwas aussagen* will, bringt es das Verschiedene herein, das der Identität widerspricht und sie unter ihrem eigenen Gesichtspunkt hinfällig oder falsch macht.

Diese Unzulänglichkeit des verständigen Denkens ist schon von Plato hervorgehoben worden (insbesondere im *Parmenides*). Hegel hat in der PhG (insbesondere im Kapitel III) und anderen Orts von ihr gesprochen. Und in unserer Zeit hat Meyerson nachdrücklich auf sie hingewiesen*. Wir brauchen also darauf nicht noch einmal einzugehen. Dagegen muß unterstrichen werden, daß für Hegel dies Denken deshalb unzulänglich erscheint, weil das Sein selbst noch mehr und noch anderes als nur Identität ist, und daß deshalb, weil das Sein nicht nur Identität ist, das Denken über die Stufe des Verstandes oder der tautologischen „Rede" hinausgehen kann**. Dieses Denken gelangt nicht zur Wahrheit, weil es sich nicht zu einer das wirkliche Sein offenbarenden *Rede* entwickeln kann; und es ist nicht kreisförmig, es kehrt nicht zu seinem Ausgangspunkt *zurück*, weil es ihm nicht gelingt, über ihn hinauszugehen. Aber wenn dies Denken keine Wahrheit ist, dann darum, weil das wirkliche Sein noch etwas anderes ist als das, was es von ihm offenbart. Man muß daher über den Verstand hinausgehen, um das wirkliche Sein in seiner Totalität offenbaren zu können. Oder genauer gesagt, man geht über das verständige Denken hinaus, weil die Selbst-Offenbarung des wirklichen Seins durch die Rede nicht nur seine Identität mit sich offenbart, sondern auch seine anderen grundlegenden ontologischen Seiten.

* Émile Meyerson, De l'explication dans les sciences, Paris 1927. (Hinweis d. Herausg.)

** Die Tautologie beschränkt sich auf ein einziges Wort; sie ist daher keine wirkliche Rede (Logos). Doch sie gestattet eine unendliche algorithmische Entwicklung, und in dieser Gestalt kann sie als eine „Offenbarung" des Wirklichen oder als „Wahrheit" angesehen werden. Aber die (mathematische oder sonstige) Tautologie kann nur die *identische* Seite des Seins und des Wirklichen offenbaren. Man könnte sagen, daß sie das (gegebene-)*Sein* oder die natürliche-Wirklichkeit korrekt offenbart, d. h. die natürliche Welt unter Ausschluß des Menschen und seiner sozialen und geschichtlichen Welt. Hegel selbst sagt das jedoch nicht.

Um zur Wahrheit zu gelangen, d. h. um die Totalität des wirklichen Seins offenbaren zu können, muß das Denken daher die Stufe des Verstandes überschreiten und Vernunft oder „vernünftiges" Denken werden. Dieses Denken offenbart die anderen grundlegenden Seiten des Seins als solchen und all dessen, was wirklich ist. Und an allererster Stelle offenbart es als „negative" Vernunft, durch seine Rede die „negativ-vernünftige" Seite dessen, was *ist*, d. h. jenes Moment des (offenbarten) Seins und des Wirklichen, das Hegel „dialektisch" im engeren oder eigentlichen Sinne nennt, eben deshalb, weil es sich dabei um ein negatives oder negierendes Moment handelt. Dieses zweite Moment des Seins (in Wirklichkeit: des *offenbarten* Seins) wird in § 81 der *„Encyclopädie"* so definiert:

„Das [*im eigentlichen Sinne*] *dialektische* Moment ist das eigne Sichaufheben solcher endlichen Bestimmungen und ihr Übergehen in ihre entgegengesetzte."

Zuallererst muß festgestellt werden, daß nicht das negativ-vernünftige Denken (oder die Vernunft) das negative Moment in das Sein einführt und dies so dialektisch macht: vielmehr sind es die (durch den Verstand offenbarten) bestimmten und festen *wirklichen* Größen selbst, die sich „dialektisch" negieren (d. h. sich negieren, indem sie sich bewahren) und so *tatsächlich* zu anderen werden, als sie sind oder gewesen sind. Das „negativ-vernünftige" oder „dialektische" Denken beschreibt nur diese *wirkliche* Negation der „verständigen" Gegebenheit und ihrer „festen Bestimmtheiten".

Hegel betont das übrigens selber in der zweiten erläuternden Anmerkung, die er dem zitierten § 81 anfügt. Er sagt dort unter anderem:

„Die Dialektik wird gewöhnlich als eine äußere Kunst betrachtet [*d. h. als eine „Methode"*] ... Oft ist die Dialektik auch weiter nichts als ein subjektives Schaukelspiel von hin- und herübergehendem Räsonnement ... [*Aber*] in ihrer eigentümlichen Bestimmheit ist die Dialektik vielmehr die eigene, wahrhafte Natur der Verstandesbestimmungen, der Dinge und des Endlichen überhaupt ... Die Dialektik ... ist dies *immanente* Hinausgehen, worin die Einseitigkeit und Beschränktheit der Verstandesbestimmungen sich als das, was sie ist, nämlich als ihre Negation darstellt. Alles Endliche ist dies, sich selbst [*dialektisch*] aufzuheben. Das Dialektische macht daher die bewegende Seele des wissenschaftlichen Fortgehens aus und ist das Prinzip, wodurch allein *immanenter Zusammenhang und Notwendigkeit* in den Inhalt der Wissenschaft kommt ..."

Also das Wirkliche selbst ist dialektisch, und zwar deshalb, weil es außer der Identität ein zweites grundlegendes Moment einschließt, das Hegel *Negativität* nennt.

Identität und Negativität sind zwei gleich ursprüngliche und allgemeine ontologische Kategorien*. Dank der Identität bleibt alles Sein *das selbe* Sein,

* In der *„Encyclopädie"* sagt Hegel, daß *jede* Wesenheit sich selbst „aufheben" kann und folglich dialektisch ist. In der PhG behauptet er jedoch, daß nur *menschliche* Wirklichkeit dialektisch ist, die Natur hingegen lediglich durch die Identität be-

ewig mit *sich identisch* und von den *anderen unterschieden;* oder, wie die Griechen sagten, alles Sein stellt durch sein zeitliches Dasein eine unbewegliche ewige „Idee“ dar, es hat eine ein für allemal gegebene „Natur“ oder ein ein für allemal gegebenes „Wesen“, es hat einen festen und beständigen „Ort“ (Topos) innerhalb einer von aller Ewigkeit geordneten Welt (Kosmos) inne. Aber dank der Negativität kann ein identisches Sein seine Identität mit sich negieren und ein anderes werden, als es ist, ja sogar sein eigenes Gegenteil. Anders ausgedrückt: Das negierende Sein kann, weit davon entfernt, seine gegebene identische „Idee“ oder „Natur“ notwendig (als „Erscheinung“) „darzustellen“ oder zu „zeigen“, sie selber *negieren* und zu ihrem Gegenteil (d. h. „verkehrt“) werden. Oder noch anders: Das negierende Sein kann die starren Bindungen der „festen Bestimmtheiten“ brechen, die es von anderem identischem Sein unterscheiden (indem es sich von diesen Bindungen „befreit“); es kann den Ort verlassen, der ihm im Kosmos zugewiesen worden ist. Kurz (wie Hegel in der 1. Ausgabe der *„Logik“* sagt), das Sein des durch die Kategorie der Negativität beherrschten negativen oder negierenden Seins besteht darin, „das nicht zu sein, was es ist, und das zu sein, was es nicht ist“.

Das (offenbarte) konkrete wirkliche Sein ist in eins Identität und Negativität. Es ist also nicht nur gegebenes-statisches-Sein, Raum und Natur, sondern auch Werden, Zeit und Geschichte. Es ist nicht nur Identität-oder-Sichselbstgleichheit, sondern auch Anderssein oder Negation seiner selbst als Gegebenheit und

stimmt wird (vgl. zum Beispiel S. 145, Z. 22–26 und S. 563, Z. 11–17). Persönlich stehe ich auf dem Standpunkt der PhG und lasse die Dialektik des (natürlichen) *Seins* nicht gelten. Ich kann diese Frage hier nicht ausführlich erörtern, möchte jedoch bemerken: Die Tatsache, daß die Negativität im (identischen) Sein eingeschlossen ist, ist gleichbedeutend mit der Gegenwart des Menschen in der Wirklichkeit; der Mensch – und er allein – offenbart Sein und Wirklichkeit durch die Rede; das *offenbarte* Sein in seiner *Totalität* umschließt daher notwendig die Negativität; diese ist daher durchaus eine *allgemeine* onto-logische Kategorie; innerhalb der totalen Wirklichkeit muß man jedoch unterscheiden: einerseits die bloß identische *natürliche* Wirklichkeit, die also nicht in sich selbst dialektisch ist, die sich nicht selbst dialektisch aufhebt, und andererseits die *menschliche,* wesentlich negierende Wirklichkeit, die sowohl sich selbst als auch die ihr „gegebene“ natürliche identische Wirklichkeit dialektisch aufhebt; nun endet aber die dialektische Aufhebung des Gegebenen (durch Kampf und Arbeit) notwendig mit seiner Offenbarung durch die Rede; die durch-die-Rede-*offenbarte*-Wirklichkeit, d. h. die Wirklichkeit in ihrer *Totalität* oder die *konkrete* Wirklichkeit ist also durchaus dialektisch. Beispiel: die Eichel, die Eiche und die Verwandlung der Eichel in eine Eiche (ebenso wie die Entwicklung der Gattung „Eiche“) sind nicht dialektisch; hingegen die Verwandlung der Eiche in einen Eichentisch ist eine *dialektische* Negation der natürlichen Gegebenheit, d. h., Erschaffung von etwas *wesentlich* neuem: weil der Mensch die Eiche „bearbeitet“, gibt es eine „Wissenschaft“ von der Eiche, von der Eichel usw.; diese Wissenschaft ist dialektisch, aber nicht insoweit, als sie die Eichel, ihre Verwandlung in eine Eiche usw. – die nicht dialektisch sind – offenbart; sondern sie ist insoweit dialektisch, als sie sich als Wissenschaft (von der Natur) im Laufe der Geschichte entwickelt; aber diese dialektische Entwicklung hat sie nur darum, weil der Mensch wirkliche dialektische Negationen des Gegebenen durch Kampf und Arbeit vollzieht.

Erschaffung seiner selbst als eines anderen als diese Gegebenheit. Mit anderen Worten: Es ist nicht nur Dasein und Notwendigkeit, sondern auch Tat (Tun, Handeln) und Freiheit.

Aber etwas Anderes sein als man ist (Negativität) und dabei doch Manselbstbleiben (Identiät), oder Sichidentifizieren mit einem anderen und dabei doch Sichunterscheiden – das bedeutet sowohl das, was man selbst ist, wie das, was man nicht ist, zu *sein* (und durch die Rede zu *offenbaren*)*. Anderswerden als man ist – das bedeutet, sich selbst gegenüber Stellung nehmen, das bedeutet, da zu sein (als der, der man gewesen ist) *für sich* (d. h. für den, der man augenblicklich ist). Das Sein, das das gegebene Wirkliche dialektisch negiert, bewahrt es zugleich als Negiertes, d. h. als Unwirkliches oder „Ideelles": es bewahrt es als „Sinn" der Rede, durch die es dasselbe offenbart. Es ist sich also dessen, was es negiert, „bewußt". Und wenn es sich selbst negiert, ist es seiner selbst bewußt. Das einfach identische Sein hingegen existiert nur *an sich* und *für andere*, d. h. in seiner Identität mit sich selbst und durch die Unterscheidungsbeziehungen, die es an die übrigen identischen Wesen innerhalb des Kosmos binden: es ist nicht *für sich* da, und die anderen sind nicht *für es* da.

So ist das Sein, das zugleich *Identität* und *Negativität* ist, nicht nur homogenes und unbewegliches *Ansichsein* und festes und beständiges *Sein-für-Anderes*, sondern auch in wirkliches Sein und offenbarende Rede gespaltenes *Fürsichsein* und in dauernder Verwandlung begriffenes *Anderssein*, das es von sich selbst als sich und anderen *Gegebenem* befreit.

Das zugleich identische und negierende Sein ist also „frei" in dem Sinne, daß es noch etwas mehr ist als sein gegebenes Sein, da es auch die Offenbarung jenes Seins durch die Rede ist. Aber wenn diese Rede das Sein in seiner Totalität offenbart, wenn sie wahrhaft wahr ist, dann offenbart sie nicht nur die Identität, sondern auch die Negativität des Seins. Darum ist die Rede nicht nur die des (ausschließlich von der onto-logischen Kategorie der Identität beherrschten) Verstandes, sondern auch eine Rede der negativen oder eigentlich „dialektischen" (von der onto-logischen Kategorie der Negativität beherrschten) Vernunft. Aber wir werden gleich sehen, daß das noch nicht genügt: die Rede ist erst wahrhaft wahr, offenbart die konkrete Totalität des (offenbarten) Seins nur unter der Voraussetzung, daß sie auch eine Rede der positiven oder „spekulativen" Vernunft ist.

Das negierende Sein negiert ja sich *selbst*. Als es *selbst* negiert es sich also oder ist und wird ein *anderes*: es ist negierend als identisches und identisch als negierendes. Man kann daher nicht sagen, daß das Sein Identität *und* Negativität

* Das Sein, das sich als Sein „aufhebt" und doch es selbst – d. h. Sein – bleibt, ist der *Begriff* „Sein". Sich mit dem Baum identifizieren, ohne zum Baum zu *werden* – das bedeutet, den (adäquaten) *Begriff* des Baumes bilden und haben. Anderswerden und dabei Manselbstbleiben – das bedeutet, den *Begriff* seines Selbst (in der und durch die „Erinnerung") haben und bewahren.

ist: da es beides zugleich ist, ist es vielmehr weder das eine noch das andere für sich genommen. Das (offenbarte) konkrete wirkliche Sein ist weder *Identität* (*bloße* Identität, nämlich *Sein)* noch *Negativität (bloße* Negativität, nämlich *Nichts),* sondern *Totalität* (nämlich *Werden*). Die Totalität ist also die dritte grundlegende und allgemeine onto-logische Kategorie: das Sein ist wirklich oder konkret nur in seiner *Totalität,* und jede konkrete wirkliche Wesenheit ist die *Totalität* ihrer identischen und negierenden Momente. Unter dem Aspekt der Totalität werden Sein und Wirkliches durch das „positiv-vernünftige" Denken offenbart, das Hegel als „spekulativ" kennzeichnet. Aber dies Denken ist nur möglich, weil es im Sein und im Wirklichen selbst ein wirkliches „spekulatives" oder „positiv-vernünftiges" Moment gibt, das vom „spekulativen" Denken lediglich *offenbart* wird. Dieses wirkliche „spekulative" Moment definiert Hegel in § 82 der *„Encyclopädie"* wie folgt:

„Das *Spekulative* oder *Positiv-Vernünftige* faßt die Einheit der Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung auf, [*d. h.*] das *Affirmative,* das in ihrer Auflösung und ihrem Übergehen enthalten ist."

Das negierende Sein negiert seine Identität mit sich selbst und wird sein eigenes Gegenteil, aber es bleibt dasselbe Sein. Und diese seine Einheit im Gegensatz zu sich selbst ist seine *Affirmation* – seine Bejahung – trotz seiner Negation oder „Auflösung", ja seinem „Übergehen". Als diese negierende Affirmation seiner selbst, als Wiederbejahung seiner ersten Identität mit sich selbst ist das Sein eine „spekulative" oder „positiv-vernünftige" Wesenheit. So ist das Sein, das sich als mit sich selbst identisches Sein wieder bejaht, nachdem es sich als solches negiert hat, weder Identität noch Negativität, sondern Totalität. Und als Totalität ist das Sein wahrhaft und völlig dialektisch, aber dialektische Totalität, nicht tautologische Identität, denn es ist auch Negativität. Die Totalität ist die Einheit von Identität und Negativität: es ist die Affirmation durch die Negation.

Anders ausgedrückt: Das Sein ist als Totalität weder bloßes Ansichsein noch bloßes Fürsichsein, sondern Integration beider oder An- und Fürsichsein. Das besagt, daß die Totalität offenbartes-Sein oder selbst-bewußtes Sein ist (welches von Hegel „absoluter Begriff", „Idee" oder „Geist" genannt wird): es wird durch die Negativität gespalten in (gegebenes-statisches-)Sein und in sein redehaftes „ideelles" Gegenteil, aber es ist oder wird in dieser und durch diese Entzweiung wieder einheitlich und homogen, wenn die Totalität des Seins durch die „totale" oder kreisförmige Rede des Weisen korrekt offenbart worden ist. So ist die End-*Totalität* trotz der *Negativität,* die sie einschließt und voraussetzt, genau so einheitlich und einzig, homogen und selbständig wie die erste und ursprüngliche *Identität.* Als *Resultat* der Negation ist die Totalität genau so Affirmation wie die Identität, die negiert worden ist, um zur Totalität zu werden.

In der ersten erläuternden Anmerkung zu § 82 erklärt Hegel, warum die Negativität nicht Nichts ist, warum sie nicht zur bloßen Zerstörung des sich selbst negierenden Seins führt, sondern in einer neuen *positiven* Bestimmung dieses Seins endigt, das *in seiner Totalität* wieder absolut mit sich selbst identisch wird. (Die Synthese ist eine neue These.) Er sagt:

„Die Dialektik hat ein *positives* Resultat, weil sie einen *bestimmten Inhalt* hat, oder weil ihr Resultat wahrhaft nicht das *leere, abstrakte Nichts,* sondern die Negation von *gewissen Bestimmungen* ist, welche im Resultate eben deswegen enthalten sind, weil dies nicht ein *unmittelbares Nichts,* sondern ein Resultat ist."

Die (dialektische) Negation ist die Negation einer Identität, d. h. die Negation von etwas *Bestimmtem, Besonderem,* das einer ewigen „Idee" oder einer festen und beständigen „Natur" entspricht. Die Bestimmtheit des (identischen) Negierten bestimmt nun aber sowohl die Negation selbst als auch ihr (totales) Ergebnis. Die Negation von A hat einen *positiven* oder besonders bestimmten Inhalt, weil sie Negation von A und nicht beispielsweise von N oder M oder von irgend einem unbestimmten X ist. So wird das „A" im „Nicht-A" *bewahrt;* oder, wenn man so will, es wird darin *dialektisch* „aufgehoben". Und darum ist das Nicht-A nicht reines Nichts, sondern eine genau so „positive", d. h. bestimmte oder besondere, ja mit sich selbst identische Größe, wie das in ihm negierte A: das Nicht-A ist all dies, weil es aus der Negation eines bestimmten oder besonderen A *resultiert;* oder noch anders: das Nicht-A ist nicht nirgendwo, weil das A einen festen und beständigen Ort innerhalb eines wohlgeordenten Kosmos hat.

Während die Identität sich in dem mit sich selbst identischen A verkörpert (A = A), konkretisiert sich die Negativität in dem und durch (oder als) das *Nicht* des „Nicht-A". Für sich genommen ist dies *Nicht* bloßes Nichts: es ist Etwas nur dank des von ihm negierten A. Das isolierte *Nicht* ist absolut *unbestimmt:* in absoluter *Freiheit* stellt es die Unabhängigkeit gegenüber *jeder* gegebenen Bestimmung, *jeder* ein für allemal fixierten „Natur", *jeder* Lokalisierung in einem geordneten Kosmos dar. Die Gegenwart des *Nicht* im „Nicht-A" gestattet dem, das „A" gewesen ist, von dem Ort aus, den „A" im Kosmos innehatte, überall hinzugehen, sich jede beliebige andere „Natur" als die angeborene „Natur" von „A" zu erschaffen, sich selbst anders zu bestimmen, als „A" durch seine feste Abgrenzung von dem, was es nicht war, bestimmt war. Aber die Gegenwart des „A" im „Nicht-A" begrenzt die absolute Freiheit des *Nicht* und konkretisiert, d. h. bestimmt oder spezifiziert sie. Man kann zwar an jeden beliebigen Ort gehen: aber nur von dem Ort aus, *den „A" inne hatte;* man kann sich gewiß jede beliebige „Natur" erschaffen: aber nur unter der Bedingung, daß sie anders ist als *die von „A"*. Kurz, während der Endpunkt der (dialektischen) Negation beliebig ist, ist ihr Ausgangspunkt fest und beständig, ein bestimmter und spezifischer, d. h. ein *gegebener.* So ist die Negation nicht irgend eine be-

liebige Negation, sondern die Negation *von „A"*. Und dieses „A" im „Nicht-A" *konkretisiert* oder bestimmt die *absolute* Freiheit des „Nicht", die als *absolute* nur bloßes Nichts oder Tod ist.

Von dem Augenblick an, da es ein „Nicht-A" gibt, ist im übrigen das rein negierende „Nicht" genau so eine *Abstraktion* wie das rein identische „A". Was wirklich da ist, ist die Einheit beider, d. h. das „Nicht-A" als *Totalität* oder als Größe, die ebenso einheitlich und einzig, bestimmt und besonders ist wie das „A" selbst – das „Nicht-A", das ein „B" ist.

A wird in B (= Nicht-A) aufbewahrt. Aber das *Nicht,* das A negiert, wird ebenfalls erhalten. A wird also nur in seiner Negation aufbewahrt (genau so wie das *Nicht* nur als das Nicht des A erhalten wird). Oder genauer gesagt, B *ist* die Negation von A: eine Negation, die sich im Bestehen erhält. Oder noch genauer, B ist das (positive) *Resultat* der Negation von A. So ist B ein A, das nicht nur *getilgt* und zu gleicher Zeit *aufbewahrt,* sondern durch diese bewahrende Negation auch *emporgehoben* wird. Denn während A *unmittelbar* ist, ist B durch die Negation *vermittelt;* während A reine *Identität* ist, ist B *Totalität,* die die *Negativität* einschließt; während A schlicht und einfach *gegeben* ist, ist B das Ergebnis einer negierenden Tat, d. h. *erschaffen;* während A nur *an sich* oder für Anderes da ist, ist B auch *für* sich da, denn in ihm nimmt A sich selbst gegenüber Stellung, indem es sich als Gegebenes negiert und sich als durch diese Selbstnegation erschaffenes bejaht.

Aber B ist nicht nur *für sich,* es ist *an und für sich.* Denn in ihm bejaht A sich als Totalität, indem es seine Identität mit sich selbst als Negiertem, Negierendem und aus der Negation Resultierendem aufrecht erhält: A selbst negiert sich durch das „Nicht" und wird selbst das „Nicht-A", das B ist. Darum ist B nicht nur Totalität, die sich aus der Negation ergibt und so die Negativität einschließt, sondern auch Identität. Und als solche ist auch B *gegeben* und *an sich*: auch es hat eine bestimmte „Natur" und einen festen Ort im Kosmos.

Das besagt, daß B ein neues „Nicht" hervorrufen kann, daß die Negativität sich in einem und durch ein „Nicht-B" konkretisieren kann. Dieses „Nicht-B" ist „C", das ein „Nicht-C" hervorbringen kann. Und so weiter ohne Ende. Oder genauer gesagt, bis die Negation irgendeines „N" uns zum Ausgangspunkt zurückführt: Nicht-N = A. Dann kann man nur noch den durch diese letzte *schöpferische* Negation geschlossenen Kreis unendlich von Neuem durchlaufen.

In der Tat kommt die *wirkliche* (oder aktive) Dialektik zum *Stillstand* bei dem „N", dessen „Nicht-N" gleich „A" ist. Dieses „N" ist die Totalität im eigentlichen und strengen Sinne: die Integration *all* dessen, was bejaht, negiert und wieder bejaht worden ist und werden kann: denn „N" negieren, heißt „A" bejahen, das schon bejaht worden ist usw. Nun ist aber „N" Totalität, d. h. An- und Fürsichsein, vollkommen *selbst-bewußte* oder völlig sich selbst durch eine kohärente Rede (die die absolute Wissenschaft des Weisen ist) *offenbarte* Wirklichkeit. Um sich wirklich, d. h. aktiv negieren zu können, hätte das wirkliche

Sein begehren müssen, anders zu sein, als es ist. Aber da es vollkommen seiner selbst bewußt ist, weiß es: wenn es sich selbst als das, was es ist, negiert, kann es nur das werden, was es gewesen ist (denn: Nicht-N = A). Aber als das, was es gewesen ist, hat es sich negiert und ist schließlich das geworden, was es jetzt ist. Es als das negieren zu wollen, was es jetzt ist, heißt also letztlich: es zu dem machen wollen, was es jetzt ist — anders ausgedrückt heißt das, daß man es nicht wirklich negieren will*. „N" negiert sich also nicht *wirklich* und wird deshalb niemals von neuem zu „A" dadurch, daß es „Nicht-N" wird.

Doch der Wille des totalen Seins, *wieder* das zu werden, was es ist, ist nicht absurd. Und auch dieser Wille ist, wenn man so will, ein *negierender:* es ist der Wille, das, was man ist, anders *wieder* zu werden, als man es *geworden* ist. Nun verwandelt aber jede Negation das An-sich in Für-sich, das Unbewußte in Bewußtes. Der fragliche Wille ist also ganz einfach die Begierde der Totalität des Wirklichen, sich selbst in einer und durch eine kohärente Rede zu verstehen, und zwar sich in seinem wirklichen *Werden* zu verstehen, indem man dieses durch die Rede oder das Denken *reproduziert.* Vom *realen* „N" gelangt man über die Negation (oder den Verzicht auf das *Leben* zugunsten der *Erkenntnis)* zum ideellen „Nicht-N = A", und man wiederholt im Denken den Weg, der mit „N" endigt, wobei dieser Endpunkt ebenfalls *ideell* ist (die „Idee" der *Logik).* Und diese letzte negierende Tat des realen Seins verkörpert sich in dem Willen des Weisen, seine Wissenschaft hervorzubringen.

Allerdings ist die Negation des Weisen ideell und nicht real. Sie erschafft daher keine neue *Wirklichkeit* und begnügt sich damit, das Wirkliche in der Totalität seines Werdens zu *offenbaren.* Die Bewegung der Wissenschaft ist also nur insoweit dialektisch, als sie die Dialektik der Wirklichkeit reproduziert oder beschreibt. Und darum ist diese Bewegung nicht nur kreisförmig, sondern auch zyklisch: wenn man beim ideellen „N" anlangt, negiert man es ideell (wobei diese Negation die Begierde ist, die Wissenschaft erneut durchzudenken oder das sie enthaltende Buch erneut durchzulesen), und so gelangt man zum anfänglichen „A", das zum Vorwärtsschreiten bis zu „N" zwingt. Anders ausgedrückt, die Rede der Wissenschaft, die das Ganze der wirklichen Dialektik beschreibt, kann unbegrenzt wiederholt, aber nicht im geringsten verändert werden, und das besagt, daß diese „dialektische" Rede die absolute Wahrheit ist.

Das konkrete wirkliche Sein ist Totalität. Es umschließt daher Identität und Negativität, aber als in und durch die Totalität „aufgehobene". Identität und Totalität existieren im isolierten Zustand nicht wirklich: genau so wie die Totalität selbst sind sie nur einander ergänzende *Seiten* ein und desselben wirk-

* Wir wissen, daß die *wirkliche* Dialektik (die Geschichte) durch die Negation fortschreitet, welche in Kampf und Arbeit des Menschen enthalten ist. Nun umfaßt aber die *totale* Wirklichkeit (unser „N") den *befriedigten* Menschen, d. h. den Menschen, der nicht mehr durch *Negation* des Gegebenen tätig ist. Daher der endgültige Stillstand der *wirklichen* Dialektik.

lichen Seins. Aber in der *Beschreibung* dieses konkreten wirklichen Seins durch die Rede müssen seine drei Seiten *isoliert* und *eine nach der anderen* beschrieben werden. So ist die korrekte Beschreibung des *dreifältigen* dialektischen Wirklichen eine „dialektische“ Rede, die sich in *drei Zeiten* vollzieht: die *These* geht der *Antithese* voraus, die von der *Synthese* gefolgt wird; diese stellt sich anschließend als eine neue These dar, usw.

Die These beschreibt das Wirkliche unter dem Aspekt der Identität. Sie offenbart ein Sein, indem sie es als *Gegebenes* nimmt, d. h. als ein statisches Sein, das bleibt, was es ist, ohne jemals wahrhaft anders zu werden*. Die Antithese hingegen beschreibt die Seite der Negativität im wirklichen Sein. Sie offenbart ein (dialektisches) Sein, indem sie es als *Akt* der Negation seiner selbst als eines Gegebenen und des Anderswerdens erfaßt. Während die These das *Sein* des Wirklichen beschreibt, beschreibt die Antithese sein *Tun* und auch das *Bewußtsein,* das es von sich selbst hat und das nichts anderes ist als die Entzweiung des Wirklichen in ein in seinem gegebenen Sein *negiertes* (wobei dies Sein so zur „abstrakten Vorstellung“ oder zum „Sinn“ wird), und in ein dieses wirkliche Sein durch eine freie Tat *negierendes.* Schließlich beschreibt die Synthese das wirkliche Sein als Totalität. Sie offenbart ein (dialektisches) Sein, indem sie es als aus dessen Tun *resultierend* betrachtet – aus einem Tun, durch das es sich als das *gegebene* Sein aufgehoben hat, welches ihm in dieser und durch eben diese Aufhebung zum Bewußtsein gekommen ist. Während in der These das Sein einfach *ist* – an sich und für andere –, ist es in der Antithese auch für sich geworden, als eine *Gegebenheit,* die wirklich oder aktiv aufzuheben es im Begriffe ist; und in der Synthese ist es an sich und für andere als fürsichseiend (d. h. als seiner selbst bewußt) und als aus seinem eigenen negierenden Tun resultierend. Wenn man so will, beschreibt die These das *gegebene* Material, auf das sich die Tat beziehen wird, und die Antithese offenbart diese *Tat* selbst wie auch das sie bewegende Denken (den „Entwurf“), während die Synthese das Resultat dieser Tat sichtbar macht, d. h. das abgeschlossene und objektiv wirkliche *Werk.* Dieses Werk existiert, genau so wie das anfängliche Gegebene – allerdings nicht mehr als *Gegebenes,* sondern als durch das negierende Tun des Gegebenen *Erschaffenes.*

Aber die Verwandlung des *gegebenen* Seins in ein durch die negierende Tat *erschaffenes* Werk vollzieht sich nicht mit einem Schlage. Gewisse Momente oder Seiten des gegebenen Materials werden als solche im Werk aufbewahrt, d. h. ohne negierende oder erschaffende Verwandlung durch die Tat. Durch

* Das identische Sein kann allerdings zu dem *werden,* was es ist. Anders ausgedrückt, es kann seine gegebene ewige „Natur“ in Gestalt einer zeitlichen *Entwicklung* darstellen: so das Ei, das zur Henne wird (die ein neues Ei legt). Aber diese Entwicklung ist stets kreisförmig, ja sogar zyklisch. Das besagt, daß man stets einen Abschnitt der Entwicklung finden kann, der mit sich unbegrenzt *identisch* bleibt (zum Beispiel die Entwicklung, die vom Ei zum neuen Ei geht).

gewisse seiner Seiten, in gewissen seiner Elemente ist auch das Werk eine bloße *Gegebenheit*, die durch die Tat negiert und als Material für ein neues Werk dienen kann. Darum muß die Synthese das Sein nicht nur als *Werk* oder Resultat der Tätigkeit beschreiben, sondern auch als *Gegebenheit*, die andere negierende Taten hervorrufen kann, d. h. als in einer (neuen) These zu offenbarendes Sein. Es sei denn, daß das in der Synthese (die dann die Endsynthese ist) beschriebene Sein ein solches ist, das keine *Gegebenheiten* mehr einschließt, die durch das negierende *Tun* in *Werke* verwandelt werden können.

Hegel drückt den Unterschied zwischen „thetischem" Sein und „thetischer" Wirklichkeit (Identität) einerseits und „synthetischem" Sein und „synthetischer" Wirklichkeit (Totalität) andererseits so aus, daß die ersteren *unmittelbar* sind, während die zweiten durch das „antithetische" Tun (Negativität), das sie als „unmittelbare" negiert, *vermittelt* werden. Man kann sagen, daß die grundlegenden Kategorien der *Unmittelbarkeit* und der *Vermittlung* die ganze Realdialektik zusammenfassen, die Hegel im Auge hat. Die *Unmittelbarkeit* ist das (gegebene statische) Sein, die Notwendigkeit, das Bestehende ohne jedes wahrhafte Tun und ohne Selbstbewußtsein. Das *Vermittelte* ist dagegen das in einem Werk verwirklichte Tun, Freiheit, dialektische Bewegung und Begreifen seiner selbst und der Welt durch die Rede. Es gibt jedoch Abstufungen in der Unmittelbarkeit und der Vermittlung. Jeder Fortschritt stellt in der Realdialektik eine (teilweise) Vermittlung von (relativer) Unmittelbarkeit dar, und diese Dialektik kommt zum Stillstand, wenn *alles* Unmittelbare (das vermittelt werden kann) tatsächlich durch die (bewußte) negierende Tat vermittelt worden ist. Und was die „Ideal"-Dialektik der Wissenschaft angeht, so beschreibt sie lediglich diese „Bewegung" oder diesen Prozeß der fortschreitenden Vermittlung, angefangen von seinem Beginn, nämlich dem absoluten Unmittelbaren, bis hin zu seinem Ende, dem selben, nun aber völlig vermittelten Unmittelbaren.

Man kann aber die ganze Hegelsche Dialektik in einer einzigen grundlegenden Kategorie zusammenfassen, und zwar in der des *Aufhebens*. Denn was „aufgehoben" werden soll, ist eben das Unmittelbare, und das „Aufheben" selbst ist die Vermittlung durch das negierende Tun, das das Vermittelte erschafft, wobei dieses nichts anderes ist als das Unmittelbare, insofern es als dialektisch „aufgehoben" aufgefaßt wird. Und natürlich ist es das wirkliche Sein selbst, das schließlich gänzlich „aufgehoben" wird: die verbalen „Aufhebungen" der Wissenschaft beschreiben nur den wirklichen Prozeß der aktiven „Aufhebung" oder der Vermittlung des gegebenen-Seins oder des Unmittelbaren durch die Tat*.

* Hegel spricht oft von „Negativität", aber er bedient sich selten der Bezeichnungen „Identität" und „Totalität" Die Ausdrücke „These", „Antithese", „Synthese" tauchen fast niemals bei ihm auf. Die geläufigen „dialektischen" Termini sind: „Unmittelbarkeit", „Vermittlung", „Aufhebung" (und ihre Ableitungen). Manchmal drückt Hegel die dialektische Struktur des Seins und des Wirklichen dadurch aus, daß er sagt, sie

Man kann sagen, daß Hegels Philosophie letztlich darum dialektischen Charakter besitzt, weil sie vom Phänomen der Freiheit Rechenschaft zu geben sucht, oder was das selbe ist, vom Phänomen des Tuns im eigentlichen Sinne, d. h. des bewußten und freiwilligen menschlichen Tuns; oder was noch einmal das selbe ist, weil sie der Geschichte Rechnung tragen will. Kurz, diese Philosophie ist „dialektisch", weil sie von der Tatsache der Existenz des *Menschen* in der Welt Rechenschaft geben will, indem sie den Menschen so offenbart oder beschreibt, wie er wirklich ist, d. h. in seiner unableitbaren Besonderheit, als *wesentlich* verschieden von all dem, was lediglich Natur ist.

Wenn die Freiheit etwas anderes ist als ein Traum oder eine subjektive Illusion, muß sie sich in die Wirklichkeit einfügen, und das kann sie nur, indem sie sich als auf das Wirkliche wirkendes *Tun* verwirklicht. Aber wenn das Tun *frei* ist, darf es nicht sozusagen automatisch aus der gegebenen Wirklichkeit resultieren, welcher Art diese auch sei, sondern muß von diesem Gegebenen *unabhängig* sein und dabei doch auf es einwirken und mit ihm verschmelzen, insoweit es sich verwirklicht und so auch selbst zu einem Gegebenen wird. Nun hat aber Hegel das Verdienst, begriffen zu haben, daß diese Zusammengehörigkeit in der Unabhängigkeit und diese Unabhängigkeit in der Zusammengehörigkeit nur da statt hat, wo es *Negation* des Gegebenen gibt: Freiheit = Tun = Negativität. Aber wenn das Tun unabhängig von der gegebenen Wirklichkeit ist, weil es sie *negiert,* so *erschafft* es, indem es sich verwirklicht, etwas wesentlich *Neues* in bezug auf dieses Gegebene. Die Freiheit kann sich nur dadurch in der Wirklichkeit erhalten, hat nur dadurch wirkliche *Dauer,* daß sie vom Gegebenen ausgehend ständig Neues erschafft. Die wahrhaft schöpferische Entwicklung, d. h. die Materialisierung einer Zukunft, die nicht nur eine bloße Verlängerung der Vergangenheit durch die Gegenwart ist, heißt aber Geschichte: Freiheit = Negativität = Tun = Geschichte. Doch was den Menschen wahrhaft kennzeichnet, was ihn wesentlich vom Tier unterscheidet, ist eben seine *Geschichtlichkeit.* Von der Geschichte berichten heißt daher vom Menschen berichten, der als freies und geschichtliches Wesen verstanden wird. Und man kann vom so verstandenen Menschen nur derart berichten, daß man die Negativität berücksichtigt, die er einschließt oder verwirklicht, d. h. indem man die „geschichtliche Bewegung" seiner wirklichen Existenz beschreibt, nämlich die eines Wesens, das es selbst bleibt und dabei doch nicht das selbe bleibt. Darum haben die Beschreibungen in der Hegelschen Wissenschaft dialektischen Charakter.

Gewiß ist nicht allein die (in der PhG dargestellte) Anthropologie Hegels dialektisch (was ihren Inhalt betrifft); seine Ontologie und seine Metaphysik

seien ein „Schluß" (oder „dialektischer Schluß"), in dem die „Mitte" die beiden „Extreme" des Unmittelbaren und des Vermittelten vermittelt. Wenn Hegel vom wirklichen dialektischen Prozeß sprechen will, sagt er einfach: „Bewegung" (sehr selten: „dialektische Bewegung").

(die in der *„Encyclopädie"* dargestellt werden) sind es ebenfalls. Aber um den dialektischen Charakter des Seins als solchen und des Wirklichen im allgemeinen zu entdecken, genügte es Hegel, die Vorstellung des *Konkreten* ernst zu nehmen und sich daran zu erinnern, daß die Philosophie das *konkrete* Wirkliche zu beschreiben hat, statt mehr oder weniger willkürliche *Abstraktionen* zu bilden. Denn während der Mensch und seine geschichtliche Welt, mit gleichem Recht wie die natürliche Welt, wirklich und konkret existieren, umfassen das *konkrete* Wirkliche und das Sein selbst, das tatsächlich *ist,* außer der natürlichen auch eine menschliche Wirklichkeit und daher Negativität. Das aber besagt, wie wir wissen, daß das Sein und das Wirkliche dialektisch sind.

Daß die Philosophie es mit der *konkreten* Wirklichkeit zu tun haben muß, hat Hegel wiederholt betont; insbesondere in der zweiten erläuternden Anmerkung zum § 82 der *„Encyclopädie":*

„Dies [*positiv*] Vernünftige oder Spekulative, [*d. h. das Sein als Totalität*] ist daher, ob es wohl ein gedachtes und abstraktes [*Vernünftiges*] ist, zugleich ein *Konkretes* ... Mit bloßen Abstraktionen oder formellen Gedanken hat es darum überhaupt die Philosophie ganz und gar nicht zu tun, sondern allein mit konkreten Gedanken [*d. h. mit Vorstellungen, die der konkreten Wirklichkeit entsprechen*]."

Nun sagt Hegel nicht nur, daß seine Philosophie in Beziehung zur *konkreten Wirklichkeit* steht, sondern behauptet außerdem, daß die vorangegangene Philosophie und ebenso die gewöhnlichen Wissenschaften und der „naive" Mensch alle in Beziehung zu *Abstraktionen* stehen. Das konkrete Wirkliche ist aber dialektisch, während die Abstraktionen es nicht sind; darum wird die Realdialektik auch nur von der Hegelschen Wissenschaft offenbart oder beschrieben.

Um diese auf den ersten Blick paradox erscheinende Aussage zu verstehen, wollen wir ein einfaches Beispiel heranziehen.

Betrachten wir einen *wirklichen* Tisch. Das ist weder *der* Tisch „im allgemeinen" noch irgend *ein* Tisch, sondern stets *dieser konkrete* Tisch dort. Wenn nun aber der „naive" Mensch oder der Vertreter irgend einer Wissenschaft von *diesem* Tisch sprechen, so isolieren sie ihn vom übrigen Universum: sie sprechen von *diesem* Tisch, ohne von dem zu sprechen, was er nicht ist. Nun schwebt *dieser* Tisch aber nicht im Leeren. Er steht auf *diesem* Fußboden, in *diesem* Raum, in *diesem* Haus, an *diesem* Ort der Erde, welche sich in einer bestimmten Entfernung von der Sonne befindet, die wiederum ihren bestimmten Platz im Milchstraßensystem hat usw. usw. Wenn man von diesem Tisch spricht, ohne vom Übrigen zu sprechen, dann *abstrahiert* man also von jenem Übrigen, das in Wirklichkeit ebenso wirklich und konkret wie dieser Tisch selbst ist. Wenn man von *diesem* Tisch spricht, ohne von dem ihn einschließenden Universum zu sprechen, oder wenn man von jenem Universum spricht und dabei *diesen* in ihm eingeschlossenen Tisch übergeht, dann spricht man von einer *Abstraktion,* nicht von einer *konkreten Wirklichkeit.* Und was in bezug auf

den Raum gilt, gilt auch in bezug auf die Zeit. *Dieser* Tisch hat eine ganz bestimmte und keine andere „Geschichte"; er hat auch keine Vergangenheit „im allgemeinen", sondern ist zu einem gegebenen Zeitpunkt aus *diesem* Holz hergestellt worden, das zu einem gegebenen Zeitpunkt aus *diesem* Baum geschnitten worden ist, der zu einem gegebenen Zeitpunkt aus *diesem* Samen entsprossen ist usw. usw. Kurz: was als *konkrete Wirklichkeit* existiert, ist die raumzeitliche *Totalität* der natürlichen Welt; alles, was man davon *isoliert*, ist eben dadurch nur eine *Abstraktion*, die als isolierte nur im und durch das *Denken* des sie denkenden Menschen existiert.

All dies ist nicht neu, schon Parmenides hat es eingesehen, aber die Frage hat noch eine andere Seite, die von Parmenides und allen anderen vor-hegelschen Philosophen vergessen worden ist. In *diesem* Tisch (und selbst in *jedem* Tisch) ist nämlich etwas Wirkliches und Konkretes enthalten und vorausgesetzt, das man als ausgeführte Arbeit bezeichnet. Sobald *dieser* Tisch existiert, spricht man also, wenn man vom *konkreten* Wirklichen spricht, zugleich von der Arbeit. Das *konkrete*, d. h. totale Wirkliche enthält die menschliche Arbeit ebenso gut wie diesen Tisch, wie das Holz, aus dem er angefertigt wird, und die natürliche Welt im allgemeinen. Nun hat aber das die Arbeit enthaltende konkrete Wirkliche die dreifältige dialektische Struktur, die von der Hegelschen Wissenschaft beschrieben wird. Denn die im Wirklichen enthaltene wirkliche Arbeit *verwandelt* wirklich dieses Wirkliche, indem sie es als Gegegebenes aktiv negiert und es als Negiertes in dem vollbrachten Werk bewahrt, in dem das Gegebene in einer „(hin)aufgehobenen" oder „vermittelten" Gestalt erscheint. Das bedeutet, daß jenes konkrete Wirkliche eben die Realdialektik oder die „dialektische Bewegung" ist, die Hegel im Auge hat. Und wenn dem Naiven, dem gewöhnlichen Wissenschaftler oder dem vor-hegelschen Philosophen diese Dialektik unbekannt sein kann, dann nur darum, weil sie es nicht mit dem *konkreten* Wirklichen zu tun hatten, sondern mit *Abstraktionen.*

Wenn man aber die Arbeit in die Wirklichkeit einführt, dann führt man damit auch die Negativität, das Bewußtsein und die die Wirklichkeit offenbarende Rede ein. *Dieser* Tisch ist in Wirklichkeit der Tisch, von dem ich in diesem Augenblick spreche, und meine Worte sind ebenso ein Bestandteil dieses Tisches wie seine vier Beine oder das ihn umgebende Zimmer. Man kann zwar von diesen Worten *abstrahieren* und ebenso von vielen anderen Dingen, wie zum Beispiel von den sogenannten „sekundären" Eigenschaften. Aber dabei darf man nicht vergessen, daß man es dann nicht mehr mit der konkreten Wirklichkeit zu tun hat, sondern mit einer *Abstraktion.* Das konkrete Wirkliche enthält *diesen* Tisch, alle von ihm hervorgerufenen Empfindungen, mit Bezug auf ihn ausgesprochenen Worte usw. Und nur in seiner und durch seine untrennbare Gemeinschaft mit diesen Empfindungen, Worten usw. und ganz allgemein mit all dem, was wirklich existiert und wirklich existiert hat, ist *der* abstrakte Tisch wirklich *dieser Tisch,* d. h. konkrete Wirklichkeit. Das *konkrete* Wirkliche ist

also nichts anderes als die raumzeitliche *Totalität* des Wirklichen, wobei diese Totalität außer der Natur auch die Gesamtheit der wirklichen Taten und Reden, d. h. die Geschichte, umfaßt.

Im Laufe der Geschichte spricht der Mensch vom Wirklichen und offenbart es durch den Sinn seiner Reden. Das *konkrete* Wirkliche ist also ein durch-die-Rede-offenbartes-Wirkliches. Und das ist es, was Hegel „Geist" nennt. Infolgedessen ist es kein Paradox, wenn er (zum Beispiel in der PhG, S. 24, Z. 10) sagt, daß die Natur nur eine *Abstraktion* und allein der Geist *wirklich* oder *konkret* ist. Er sagt damit lediglich, daß das konkrete Wirkliche die *Totalität* des Wirklichen ist, der man durch Abstraktion nichts genommen hat, und daß diese Totalität, so wie sie wirklich existiert, jenes Etwas umfaßt, das man „Geschichte" nennt. Das konkrete Wirkliche beschreiben heißt also auch sein *geschichtliches* Werden beschreiben. Dieses Werden ist aber eben das, was Hegel „Dialektik" oder „Bewegung" nennt. Wenn man sagt, daß das konkrete Wirkliche Geist ist, dann behauptet man daher, daß es eine dreifältige oder dialektische Struktur hat, dann behauptet man den dialektischen Charakter des Wirklichen, dann sagt man, daß es ein durch-die-Rede-*offenbartes*-Wirkliches oder Geist ist*.

* Hegels Gedankengang ist sicherlich korrekt: wenn die wirkliche Totalität den Menschen umfaßt, und wenn der Mensch dialektisch ist, dann ist die Totalität es ebenfalls. Aber von da ab macht Hegel meiner Meinung nach einen schweren Fehler. Von dem dialektischen Charakter der wirklichen Totalität schließt er auf den dialektischen Charakter ihrer beiden grundlegenden Momente, nämlich der Natur und des Menschen (= Geschichte). Damit folgt er lediglich der auf die Griechen zurückgehenden Tradition des ontologischen Monismus: alles, was *ist,* ist nur in ein und derselben Weise. Die Griechen, die die Natur philosophisch entdeckt haben, haben ihre „naturalistische", nur von der Kategorie der Identität beherrschte Ontologie auf den Menschen ausgedehnt. Hegel, der (in Fortsetzung der Bemühungen von Descartes, Kant und Fichte) die „dialektischen" ontologischen Kategorien der Negativität und der Totalität entdeckt hat, als er das menschliche Sein analysierte (wobei der Mensch gemäß der jüdisch-christlichen vor-philosophischen Tradition verstanden wird), hat seine „anthropologische" dialektische Ontologie auf die Natur ausgedehnt. Aber diese Ausdehnung ist keineswegs gerechtfertigt (und ihre Berechtigung wird bei Hegel nicht einmal erörtert). Denn wenn die letzte Grundlage der Natur das identisch gegebene statische-Sein ist, findet man in ihr nichts, was dem negierenden Tun vergleichbar wäre, das dem spezifisch menschlichen oder geschichtlichen Dasein zugrunde liegt. Das klassische Argument: „Alles, was ist, ist nur in ein und derselben Weise", hätte Hegel nicht veranlassen dürfen, auf den Menschen und die Natur ein und dieselbe (bei ihm dialektische) Ontologie anzuwenden, denn er sagt selbst (in der PhG), daß „das wahre Wesen des Menschen ... seine *Tat*" ist. Die Tat (= Negativität) *tut* nun aber anders, als das Sein (= Identität) *ist.* Und überhaupt gibt es einen wesentlichen Unterschied zwischen der Natur einerseits, die nur durch die Rede des Menschen „offenbart" wird, d. h. durch eine *andere* Wirklichkeit als sie selbst, und andererseits dem Menschen, der *selbst* die Wirklichkeit, die er ist, wie auch die (natürliche), die er nicht ist, offenbart. Es erscheint also notwendig, innerhalb der dialektischen Ontologie des offenbarten Seins oder des Geistes eine nicht-dialektische Ontologie (im griechischen und traditionellen Geiste) der

Wie jede wirkliche Philosophie entwickelt sich Hegels Wissenschaft auf drei übereinander liegenden Ebenen. Sie beschreibt zunächst die Totalität des wirklichen Seins, wie es dem der Wirklichkeit angehörenden, in ihr lebenden, tätigen, denkenden und sprechenden wirklichen Menschen „erscheint" oder sich zeigt. Diese Beschreibung geschieht auf der als „phänomenologisch" bezeichneten Ebene: die Phänomenologie ist die „Wissenschaft der Erscheinungen des Geistes", d. h. der Totalität des Seins, das sich sich selbst offenbart durch die Rede des von diesem Sein umschlossenen Menschen („Wissenschaft der Erscheinungen des Geistes" hat Hegel auch die PhG genannt). Aber der Philosoph begnügt sich

(von der Identität beherrschten) *Natur* und eine dialektische Ontologie (im Hegelschen Geiste, aber entsprechend verändert) des *Menschen* oder der (von der Negativität beherrschten) *Geschichte* zu unterscheiden. Hegels monistischer Irrtum hat zwei schwerwiegende Konsequenzen. Einerseits versucht er, auf der Grundlage seiner einzigen dialektischen Ontologie eine dialektische Metaphysik und Phänomenologie der Natur auszuarbeiten, die offensichtlich unannehmbar ist, aber ihm zufolge die „gewöhnliche" (antike, newtonsche und damit auch unsere) Wissenschaft ersetzen sollte. Andererseits hat Hegel, da er den *dialektischen* Charakter *alles* Existierenden annimmt, in der *Kreisförmigkeit* des Wissens das einzige Kriterium der Wahrheit sehen müssen. Nun haben wir aber gesehen, daß die Kreisförmigkeit des auf den Menschen bezüglichen Wissens erst am Ende der Geschichte möglich ist; denn solange sich der Mensch radikal *ändert*, d. h. solange er sich als ein *anderer erschafft*, als er ist – solange ist selbst seine korrekte Beschreibung nur eine ganz provisorische Teil-„Wahrheit". Wenn also die Natur mit gleichem Recht wie der Mensch schöpferisch oder geschichtlich ist, dann sind Wahrheit und Wissenschaft im eigentlichen Sinne erst „am Ende der Zeit" möglich. Bis dahin gibt es kein wirkliches *Wissen*, und man hat nur die Wahl zwischen dem *Skeptizismus* (dem Relativismus, dem Historismus, dem Nihilismus, usw. ...) und dem *Glauben*.

Aber wenn man annimmt, daß die traditionelle „identische" Ontologie sich tatsächlich auf die Natur bezieht, dann ist eine auf letztere bezügliche Wahrheit und damit eine Naturwissenschaft grundsätzlich in jedem beliebigen Augenblick der Zeit möglich. Und da der Mensch nichts anderes ist als eine aktive Negation der *Natur*, ist auch eine Wissenschaft vom Menschen möglich, insoweit er der Vergangenheit und der Gegenwart angehört. Nur die *Zukunft* des Menschen verfiele dann dem Skeptizismus oder dem Glauben (der „gewissen Zuversicht des, das man hofft"[1], um mit dem hl. Paulus zu sprechen): da die Geschichte ein „dialektischer", d. h. schöpferischer oder freier Prozeß ist, ist sie im Gegensatz zur „identischen" Natur wesentlich unvorhersehbar.

Es hat im übrigen den Anschein, als sei ein ontologischer Dualismus für die Erklärung des Phänomens der Geschichte unentbehrlich. Die Geschichte schließt ja ein *Verstehen* der vergangenen Generationen durch die gegenwärtige und die zukünftige ein und setzt es voraus. Würde aber die Natur sich ebenso gut ändern wie der Mensch, dann könnte die Rede nicht über die Zeit hinweg mitgeteilt (tradiert) werden. Wären die Steine und die Bäume sowie die Körper und das biologisch bedingte „Seelenleben" der Menschen aus der Zeit des Perikles von uns ebenso verschieden wie die Staatsbürger des antiken Gemeinwesens, dann könnten wir weder eine griechische Abhandlung über Landwirtschaft und über Architektur noch die Geschichte des Thukydides, noch die Philosophie Platos verstehen. Allgemein gesagt, eine beliebige Sprache, die nicht die unsrige ist, verstehen wir einzig darum, weil sie Worte enthält, die sich auf immer und

[1] Hebr. 11, 1: ἔστιν δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις (Anm. d. Herausg.)

nicht mit dieser *phänomenologischen* Beschreibung (die *philosophisch* ist, weil sie auf das *Konkrete* Bezug hat, d. h. auf die *Totalität* des Wirklichen, im Gegensatz zu den „vulgären" Beschreibungen, die sich auf *Abstraktionen* beziehen). Der Philosoph fragt sich weiter, wie die Wirklichkeit, d. h. die wirkliche (natürliche und menschliche) Welt beschaffen sein muß, um in der Weise „erscheinen" zu können, in der sie als „Phänomen" tatsächlich „erscheint". Antwort auf diese Frage gibt die *Metaphysik,* die bei Hegel *„Philosophie der Natur"* und *„Philosophie des Geistes"* heißt (wobei „Geist" „Mensch" bedeutet). Schließlich verläßt der Philosoph auch die Ebene der *metaphysischen* Beschreibung und erhebt sich zur *ontologischen* Ebene, um die Frage zu beantworten: wie muß das Sein selbst als Sein beschaffen sein, um auf die in der Metaphysik beschriebene Weise als natürliche und menschliche Welt, deren *Erscheinung* in der Phänomenologie beschrieben wird, *Wirklichkeit* werden oder *existieren* zu können? Diese Beschreibung der Struktur des Seins also solchen

überall mit sich *identische* Wirklichkeiten beziehen: daß „chien" und „canis" „Hund" bedeuten, wissen wir, weil es den wirklichen Hund gibt, der in Frankreich und in Deutschland, im Rom Cäsars und im heutigen Paris ungefähr der selbe ist. Nun sind aber diese *identischen* Wirklichkeiten eben *natürliche* Wirklichkeiten. – Ein Bild könnte die Erkenntnis vermitteln, daß das Unternehmen einer dualistischen Ontologie nicht absurd ist. Nehmen wir einen goldenen Ring. Er hat ein Loch, und dies Loch ist für den Ring ebenso wesentlich wie das Gold: ohne das Gold wäre das „Loch" (das dann im übrigen gar nicht existieren würde) kein Ring; aber ohne das Loch wäre das Gold (das gleichwohl existieren würde) auch kein Ring. Doch während man im Gold Atome gefunden hat, ist es ganz unnötig, sie in dem Loch zu suchen. Und nichts weist darauf hin, daß Gold und Loch in ein und derselben Weise „sind" (es handelt sich selbstverständlich um das Loch als „Loch" und nicht um die Luft, die „in dem Loch" ist). Das Loch ist ein Nichts, das (als Gegenwart einer Abwesenheit) nur dank des es umgebenden Goldes existiert. Ebenso könnte der Mensch, der Tun *ist,* dank des Seins, das er „negiert", ein im Sein „nichtendes" Nichts sein. Und nichts weist darauf hin, daß die letzten Prinzipien der Beschreibung des Nichtens des Nichts (oder des Zunichtewerdens des Seins) die selben sein müssen wie die der Beschreibung des (Da)seins des Seins.

Der erste (im übrigen sehr unzulängliche) Versuch einer *dualistischen* („identischen" und „dialektischen") Ontologie (oder genauer: einer Metaphysik) ist von Kant gemacht worden, und darin liegt seine überragende Größe, vergleichbar der Platos, welcher die Grundlagen der (monistischen) „identischen" Ontologie gelegt hat. Seit Kant scheint Heidegger als erster das Problem einer doppelten Ontologie wieder aufgeworfen zu haben. Man hat zwar nicht den Eindruck, daß er über die dualistische *Phänomenologie* hinausgegangen ist, die man im ersten Bande von *„Sein und Zeit"* findet (der nur eine Einführung in die Ontologie ist, die in dem noch nicht erschienenen 2. Band auseinandergesetzt werden soll. Doch schon das macht ihn zu einem großen Philosophen. Was die dualistische Ontologie selbst betrifft, so scheint sie die philosophische Hauptaufgabe der Zukunft zu sein. Bisher ist in dieser Richtung fast noch nichts unternommen worden. (Anm. d. Herausg.: Dem Verfasser lagen zur Zeit seiner Vorlesungen [1933–39] die neueren Arbeiten Heideggers noch nicht vor; aber auch in den Veröffentlichungen nach der „Kehre" würde er die hier erhoffte Ausarbeitung einer doppelten Ontologie vermissen.)

geschieht in der *Ontologie*, die Hegel *„Logik"* nennt (und vor der Metaphysik, aber nach der Phänomenologie darstellt) *.

Nun hat Hegel aber (in der PhG) den *dialektischen* Charakter des „phänomenalen" Daseins beschrieben. Dabei kann er ihn nur so erklären, daß er eine dialektische Struktur der Wirklichkeit und des Seins als solchen voraussetzt; infolgedessen ist der Inhalt seiner Philosophie nicht nur in der „Phänomenologie", sondern auch in der „Metaphysik" und der „Ontologie" dialektisch, während ihre Methode einfach beschreibenden Charakter hat.

Bis jetzt habe ich vor allem von der Dialektik des Seins und des Wirklichen gesprochen (die Hegel in der „Logik" und in der „Encyclopädie" beschreibt), aber ich muß auch die Realdialektik des Daseins, d. h. die „Phänomene" oder „Erscheinungen" des dialektischen Seins in seiner Wirklichkeit behandeln. Denn wenn, objektiv gesprochen, diese „phänomenale" Dialektik nur das „Erscheinen" der „metaphysischen" und der „ontologischen" Dialektik des Wirklichen und des Seins ist, so ist sie doch, subjektiv gesprochen, die einzige dialektische Gegebenheit, die unmittelbar beschrieben werden kann, und von der bzw. deren Beschreibung aus man allein die beiden anderen „Unterbau"-Dialektiken beschreiben oder rekonstruieren kann.

Doch bevor ich andeute, was bei Hegel die „phänomenologische" Dialektik ist (die von der PhG als ganzer beschrieben wird), muß ich eine allgemeine Bemerkung machen.

Dialektisch ist nach Hegel das konkrete Wirkliche, d. h. die Totalität oder die totale „Synthese bzw. der Geist. Anders ausgedrückt, nicht das *gegebene*-Sein selbst (das Hegel einfach „Sein" nennt) hat eine dialektische Struktur, sondern nur das *offenbarte* Sein (Hegels „Begriff"). Nun umfaßt das offenbarte Sein auf der ontologischen Ebene zwei Momente: das Sein als *offenbartes* (Identität, These) und das Sein als *offenbarendes* (Negativität, Antithese). Infolgedessen muß man auf der ontologischen Ebene zwei Welten unterscheiden, die voneinander untrennbar, aber wesentlich verschieden sind: die natürliche Welt und die geschichtliche oder menschliche Welt. Die phänomenologische Ebene schließlich wird gebildet durch den Reflex des *natürlichen* Daseins im *menschlichen* Dasein (im Bewußtsein), das sich seinerseits in sich selbst (als Selbstbewußtsein) reflektiert.

Nun sagt Hegel ausdrücklich, daß die *Negativität* das spezifisch dialektische Moment ist. Die Identität hat nichts Dialektisches, und die Totalität ist einzig und allein darum dialektisch, weil sie die Negativität einschließt. Wenn man von dieser ontologischen Ebene zur metaphysischen Ebene übergeht, müßte man also sagen, daß das Wirkliche einzig und allein darum dialektisch ist, weil die natürliche Welt eine menschliche Welt einschließt, da die Natur an sich keines-

* Im hypothetischen Falle einer *dualistischen* Ontologie würden das *Sein*, das sich als Natur verwirklicht, und die *Tat*, die das Sein negiert und (in der Natur) als Geschichte Wirklichkeit wird, getrennt voneinander beschrieben werden.

wegs dialektisch ist. Und was die „Phänomene" angeht, so müßte man sagen, daß es eine phänomenale Dialektik gibt, weil das Wirkliche *dem Menschen* „erscheint": nur die „phänomenale" Existenz des Menschen ist an sich dialektisch, und die natürlichen „Phänomene" sind nur insoweit dialektisch, als sie in der menschlichen „Phänomenologie" (zum Beispiel als Naturwissenschaften) eingeschlossen sind.

In der PhG scheint Hegel sich diese Betrachtungsweise zu eigen zu machen. Er unterstreicht hier wiederholt den *wesentlichen* Unterschied zwischen dem Menschen und dem Tier, zwischen dem Menschen und der Natur, und dabei hebt er stets den dialektischen Charakter des Menschlichen und den nicht-dialektischen Charakter des Natürlichen hervor. Wenn er etwa (im Kapitel VIII) die Natur mit dem Raum und die Geschichte (d. h. den Menschen) mit der Zeit identifiziert, so bedeutet das bei ihm, daß die Natur lediglich von der Identität beherrscht wird, während die Geschichte die Negativität einschließt und daher dialekisch ist. (Vgl. zum Beispiel den 1. Abschnitt der S. 145; ebenso S. 563, Z. 11–17).

Aber selbst in der PhG ermangelt Hegels Stellung der Eindeutigkeit. Einerseits setzt er die spezifisch menschliche, dialektische Existenz (Bewußtsein oder Geist im Sinne von „Mensch") dem animalischen, nicht-dialektischen Leben entgegen, andererseits gibt er jedoch (im Kapitel V, A, a) eine vitalistische „phänomenologische" Beschreibung der Natur, in der diese als ein dialektisches „Phänomen" dargestellt wird. Gewiß handelt es sich dabei um die Beschreibung der Natur durch einen bestimmten Typ des „bourgeoisen" Intellektuellen, wie er durch Schelling vertreten wird. Und Hegel erklärt sich mit Schelling nicht vollständig einverstanden, denn er sieht in dessen *„Naturphilosophie"* nur eine *phänomenologische* Beschreibung, während Schelling meinte, *Metaphysik* der Natur getrieben zu haben. Hegel glaubt jedoch, daß die Natur als „Phänomen" tatsächlich so ist, wie sie Schelling „erscheint", und möchte die gewöhnlichen Naturwissenschaften durch den Schellingschen Vitalismus ersetzen. Aber dieser Vitalismus nimmt unter Hegels Feder einen entschieden dialektischen Charakter an.

In der *„Encyclopädie"* wird diese Betrachtungsweise unzweideutig bestätigt. Einerseits stellt Hegel hier eine Metaphysik der Natur dar, in der diese offen als dialektische Wirklichkeit dargestellt wird, die die gleiche Struktur hat wie die in der Metaphysik des Menschen oder des „Geistes" beschriebene menschliche Wirklichkeit. Andererseits übergeht er in der Ontologie, d. h. in der *„Logik"* sozusagen den Umstand, daß das totale Sein oder die von ihm beschriebene „Idee" einerseits einen dialektischen Aspekt darbietet, der seinen dialektischen Charakter der Totalität des *Seins* mitteilt, selbst aber *Tun* und nicht Sein ist, und andererseits einen von Grund auf nicht-dialektischen Aspekt, nämlich das statische *gegebene-Sein* oder das *natürliche* Sein.

All das stellt meiner Meinung nach einen Irrtum dar. Natürlich kann ich hier keine ausreichende Kritik der Hegelschen Philosophie vornehmen. Aber ich möchte dennoch darauf aufmerksam machen, daß meiner Meinung nach die reale (metaphysische) und „phänomenale" Dialektik *der Natur* nur in Hegels („schellingscher") Einbildung existiert.

Unter diesen Umständen würde es mir schwer fallen, die Dialektik der *natürlichen* „Phänomene" zu resümieren, die man in der PhG (Kap. V, A, a) findet, und die ich eingestandenermaßen nicht recht verstehe. Mir liegt im übrigen auch nichts daran, diesen Irrtum Hegels zu verbreiten, der seiner philosophischen Autorität nur schaden kann und Zweifel in bezug auf den Wert der Dialektik im allgemeinen und der Hegelschen Beschreibung der „phänomenalen" Dialektik der *menschlichen* Existenz im besonderen wecken könnte. Nun ist aber diese (in der PhG enthaltene) Beschreibung meiner Meinung nach Hegels größter Ruhmestitel. Von ihr allein will ich daher jetzt sprechen, indem ich die phänomenologische Umsetzung der bisher behandelten metaphysischen und ontologischen Dialektik darstelle. Um zu erfahren, worin nach Hegel die phänomenologische Dialektik des *menschlichen* Daseins besteht, muß man zwar die gesamte, *gänzlich* ihrer Beschreibung gewidmete PhG lesen*, aber in ihr findet man ein paar ganz kurze Abschnitte, die die wirkliche Bedeutung der genannten Dialektik ins rechte Licht setzen und uns zeigen, wie die drei grundlegenden dialektischen Kategorien der Ontologie und Metaphysik dem Menschen auf der phänomenologischen Ebene als Grundkategorien der die menschliche empirische Existenz beschreibenden „Anthropologie" „erscheinen". Diese Texte möchte ich jetzt zitieren und interpretieren.

Hegel stellt die Grundprinzipien seiner phänomenologischen Anthropologie dar, indem er die *„Phrenologie"* Galls kritisiert, d. h. in Wirklichkeit jede naturalistische Anthropologie, die den Menschen dem Tiere gleichstellt und zwischen beiden keinen *wesentlichen* Unterschied sieht (Kap. V, A, c). Dieser statischen monistischen Auffassung des Menschen setzt er seine dialektische und „dreifältige" Auffassung entgegen. Er sagt (S. 227, Z. 14—16 und 22—29):

„Das [*menschliche*] Individuum ist an und für sich selbst: es ist *für sich*, oder es ist ein freies Tun; es ist aber auch *an sich;* oder es selbst hat ein *ursprüngliches* bestimmtes *Sein* ... Dies *Sein*, [*d. h.*]der *Leib* der bestimmten Individualität, ist die *Ursprünglichkeit* derselben, ihr Nichtgetanhaben. Aber indem das Individuum zugleich nur ist, was es getan hat, so ist sein Leib auch der von ihm *hervorgebrachte* Ausdruck seiner selbst; zugleich [*ist er*] ein *Zeichen*, welches

* Die im Kapitel V, A, a dargestellte (dialektische) Phänomenologie der Natur kann als ein Bestandteil der Phänomenologie des Menschen betrachtet werden, nämlich als Beschreibung des Menschen, der (unter bestimmten sozialen und geschichtlichen Bedingungen) sich gänzlich der Beobachtung der Natur widmet und sie in Schellings Weise als Vitalist betrachtet. So aufgefaßt, bleibt die Beschreibung von Kapitel V, A, a gültig.

nicht unmittelbare Sache geblieben, sondern [*etwas ist,*] woran es nur zu erkennen gibt, was in dem Sinne *ist,* daß es seine ursprüngliche Natur ins Werk richtet."

Wenn man sagt, daß der Mensch als „an und für sich" seiend und existierend ist, existiert und „erscheint", dann sagt man damit, daß er An-und-fürsichsein ist, d. h. Totalität oder Synthese, d. h. eine dialektische (oder „geistige") Wesenheit, deren wirkliches und „phänomenales" Dasein eine „Bewegung" ist*. Nun ist aber alle Totalität auch, und vor allem, Identität, d. h. Ansichsein oder These. Ontologisch gesprochen ist diese Identität *Sein,* gegebenes-Sein; und metaphysisch gesprochen ist sie Natur. Diese Seite (oder dies Moment) der Identität, des *Seins* oder der Natur wird beim „erscheinenden" Menschen von seinem „Leib" oder seiner „ursprünglichen Natur" im allgemeinen dargestellt.

Durch die Seite seines *Leibes* ist der Mensch ein natürliches Sein mit festen Eigenschaften, ein „ursprünglich bestimmtes" Lebewesen, das im Schoße der Natur lebt und hier sein „natürliches Band" (Topos) hat. Und man sieht sofort, daß die dialektische Anthropologie keinen Raum für ein „Fortleben" des Menschen außerhalb der natürlichen Welt läßt. Der Mensch ist nur insoweit wahrhaft dialektisch, d. h. menschlich, als er auch Natur, räumliche oder „identische" materielle Größe ist: nur indem er zugleich ein Lebewesen ist und bleibt, das wie jedes Lebewesen im Tode *zunichte* wird, kann er wahrhaft menschlich werden und sein.

Aber beim Menschen ist die Identität oder das Ansich nicht nur sein Leib im eigentlichen Sinne, sondern auch seine „Ursprünglichkeit" im allgemeinen, d. h. sein „Nicht*getan*haben". Es handelt sich zunächst um die „ursprüngliche Natur" des Menschen, d. h. um all das, was nur kraft biologischer Erbschaft in ihm existiert: sein „Charakter", seine „Begabung", sein „Geschmack" usw., wozu auch die bloße Tatsache gehört, als „Knecht" oder als „Freier" geboren zu sein. Für Hegel ist diese bloß *ursprüngliche* „Freiheit" (ebenso wie der erbliche Adel, und ganz allgemein die Zugehörigkeit zu einer „Klasse") nur eine natürliche oder animalische Eigenschaft, die mit der wirklichen menschlichen Freiheit, welche durch Kampf und Arbeit *aktiv erworben* wird, nichts zu tun hat: ein Mensch ist nur dann frei, wenn er sich selbst durch seine *Tat* frei gemacht hat. Aber zu jenem „identischen" oder „natürlichen" Nicht-*Getan*-Haben im Menschen gehört auch all das, was in rein passiver Weise in ihn eindringt, all das, was „aus Gewohnheit" oder „automatisch" aus Überlieferung, aus Nachahmung usw., d. h. aus bloßer „Trägheit" getan wird. Nehmen wir einmal an, der Mensch würde aufhören, das Gegebene zu negieren und sich selbst als Gegebenen oder Ursprünglichen zu negieren, d. h. sich von neuem und als „neuer Mensch" zu

* Wenn man annimmt, daß nur das menschliche Sein im Hegelschen Sinne des Wortes *dialektisch* ist, dann kann man sagen, daß Hegels Dialektik eine *existentielle* Dialektik im modernen Sinne des Wortes ist. Jedenfalls trifft dies auf die in der PhG beschriebene Dialektik zu.

erschaffen, und würde sich damit begnügen, in der Identität mit sich zu verharren und an dem „Ort" festzuhalten, den er schon im Kosmos inne hat; oder mit anderen Worten, er würde aufhören, auf Grund der Zukunft oder des „Entwurfes" zu leben, um sich ausschließlich von der Vergangenheit oder der „Erinnerung" beherrschen zu lassen. Das würde dann bedeuten, daß er aufhörte, wahrhaft menschlich zu sein; er wäre ein bloßes Lebewesen, vielleicht „kenntnisreich" und recht „kompliziert", sehr verschieden von allen anderen natürlichen Wesen, aber nicht etwas wesentlich „anderes" — und folglich wäre er nicht dialektisch*.

Der Mensch ist nur insoweit „total" oder „synthetisch" bzw. „dialektisch", existiert nur insoweit „für sich" oder bewußt und als Sprechender, ist also nur insoweit „geistig" oder wahrhaft menschlich, als er in seinem Sein, in seiner Existenz und in seiner „Erscheinung" das Moment der Negativität einschließt. An sich ist die Negativität reines Nichts: sie *ist* nicht, sie existiert nicht, sie erscheint nicht. Sie *ist* nur als *Negation der Identität,* d. h. als Unterschied**. Existieren kann sie daher nur als wirkliche Negation *der Natur.* Nun ist aber diese Existenz der Negativität eben die spezifisch menschliche Existenz, und so erkennt man, warum der Mensch zum Nichts zusammenschmilzt, wenn er als Lebewesen stirbt, d. h. wenn er sich sozusagen außerhalb der Natur stellt und sie daher nicht mehr *wirklich* negieren kann. Doch solange die Negativität in Gestalt einer wirklichen Negation des natürlichen Gegebenen *existiert, erscheint* sie auch, und ihre „Erscheinung" ist nichts anderes als das „freie Tun" des Men-

* Ich stelle dies als bloße Hypothese dar, denn Hegel zufolge negiert der Mensch stets früher oder später das Gegebene, solange er nicht die totale Synthese verwirklicht hat, die als seine endgültige „Befriedigung" „erscheint". Ich halte persönlich einen Stillstand auf dem Wege für möglich, aber ich denke, daß in diesem Falle der Mensch tatsächlich aufhören würde, ein menschliches Wesen zu sein. Hegel nimmt den schließlichen Stillstand der geschichtlichen „Bewegung" an: nach dem Ende der Geschichte negiert der Mensch nicht mehr im eigentlichen Sinne (d. h. *aktiv*). Trotzdem wird er nicht zu einem bloßen Lebewesen, da er zu *sprechen* fortfährt (die Negation geht in das „dialektische" *Denken* des Weisen über); aber der nach-geschichtliche, der allwissende, allmächtige und befriedigte Mensch (der Weise) ist erst recht kein Mensch im eigentlichen Sinne: er ist ein (allerdings sterblicher) „Gott". — Jede Erziehung schließt eine lange Reihenfolge von Selbst-Negationen des Kindes ein: die Eltern *veranlassen* es nur dazu, bestimmte Aspekte seiner animalischen ursprünglichen Natur zu negieren, aber tatsächlich muß es das *selbst* tun. (Beim kleinen Hund genügt es, wenn er bestimmte Dinge nicht mehr tut; das Kind aber muß sich ihrer auch noch *schämen* usw.) Und nur auf Grund dieser *Selbst-Negationen* („Verdrängungen") ist jedes „erzogene" Kind nicht bloß ein dressiertes Lebewesen (das mit sich und an sich identisch ist), sondern ein warhaft menschliches (oder „komplexes") Wesen — wiewohl es das in den meisten Fällen nur in sehr geringem Umfange ist, da die Erziehung (d. h. die Selbst-Negationen) im allgemeinen zu früh aufhört.

** Parmenides sagte mit Recht, daß das Sein *ist,* und daß das Nichts *nicht ist,* aber er vergaß hinzuzufügen, daß es einen „Unterschied" zwischen dem Nichts und dem Sein *gibt,* der in gewissem Umfange mit gleichem Recht wie das Sein *ist,* da ohne einen solchen *Unterschied* zwischen dem Sein und dem Nichts das Sein selbst nicht wäre.

schen, wie Hegel in dem zitierten Text sagt. Auf der (menschlichen) phänomenalen" Ebene ist daher die Negativität die wirkliche *Freiheit*, die sich als *Tat* verwirklicht und bezeugt oder offenbart.

In dem zitierten Text sagt Hegel noch, daß „das [*menschliche*] Individuum ... nur *ist*, was es *getan* hat". Und etwas weiter unten (S. 236, Z. 10–12 und 14–16) heißt es:

„Das *wahre Sein* des Menschen ist vielmehr *seine Tat;* in ihr ist die Individualität *wirklich* ... Die Individualität stellt sich ... in der Handlung als das *negative* Wesen dar, welches nur *ist*, insofern es Sein aufhebt."

Während das *(gegebene-)Sein* auf der ontologischen Ebene der Natur entspricht, vertritt die *Tat* auf dieser Ebene den Menschen als Menschen. Der Mensch als Mensch ist nicht (gegebenes) Sein, sondern schöpferische Tat. Während die „Wirklichkeit" der Natur ihre wirkliche *Existenz* ist, ist die des Menschen im eigentlichen Sinne sein *Handeln*. Das Lebewesen *lebt* nur; aber der lebende Mensch *handelt*, durch welches Handeln er seine Menschlichkeit und sich als wahrhaft menschliches Wesen „darstellt". Gewiß ist der Mensch auch (gegebenes-) Sein und Natur: er existiert auch „an sich", wie die Lebewesen und die Dinge. Aber nur in der und durch die Tat *ist* er spezifisch menschlich, und *existiert* und *erscheint* er als solcher, d. h. als Fürsichsein oder als ein seiner selbst bewußtes und von sich und dem, was es nicht ist, sprechendes Wesen: „er ist *für sich*, d. h., er ist freie Tat". Und indem er handelt, verwirklicht und manifestiert er die Negativität oder seinen Unterschied vom natürlichen (gegebenen-)Sein.

Auf der „phänomenologischen" Ebene ist die Negativität also nichts anderes als die menschliche *Freiheit*, d. h. das, wodurch sich der Mensch vom Tier unterscheidet*. Aber wenn die Freiheit ontologisch Negativität ist, dann deshalb, weil sie nur als *Negation sein* und *existieren* kann. Man kann aber nur negieren, wenn es etwas zu negieren gibt: nämlich ein existierendes Gegegebenes und damit eine identische Gegebenheit. Darum kann der Mensch auch nur dann frei, d. h. menschlich, existieren, wenn er als Lebewesen in einer gegebenen natürlichen Welt lebt. *Menschlich* lebt er in ihr jedoch nur insoweit, als er dieses natürliche oder animalische Gegebene negiert. Nun wird die Negation aber *Wirklichkeit* als vollzogene *Tat*, und nicht als Denken oder bloße Begierde; der Mensch ist also weder in seinen mehr oder weniger „sublimen" „Ideen" (oder seiner Einbildung) noch durch sein mehr oder weniger „sublimes" oder „höheres" „Streben" wahrhaft frei oder wirklich menschlich, sondern einzig in und durch die tatsächliche, d. h. aktive Negation der gegebenen Wirklichkeit. Die Freiheit besteht nicht in einer *Wahl* zwischen zwei Gegebenen: sie ist viel-

* Vgl. Rousseau: „Es ist also nicht so sehr der Verstand, der unter den Lebewesen das spezifische Unterscheidungsmerkmal des Menschen darstellt, als vielmehr seine Qualität als frei Wirkender (agent libre)" (Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes – Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen; zweisprachige Ausgabe in Meiners Philosophischer Bibliothek, Hamburg 1955, p. 106/107).

mehr die Negation sowohl des Gegebenen, das man *selbst* (als Lebewesen oder als „verkörperte Überlieferung"), als auch des, das man *nicht* ist (nämlich der natürlichen und sozialen *Umwelt*). Übrigens stellen diese beiden Negationen in Wirklichkeit nur eine dar: wenn man die natürliche oder soziale Welt dialektisch, d. h. sie aufbewahrend, negiert, dann verwandelt man sie damit; und dann muß man entweder sich selbst ändern, um sich ihr anzupassen, oder man muß untergehen – wenn man aber umgekehrt sich selbst negiert und sich dabei in der Existenz erhält, dann ändert man den Aspekt der Welt, da diese Welt dann ein verändertes Moment enthält. So existiert der Mensch menschlich nur insoweit, als er seine natürliche und soziale Welt durch seine negierende Tat wirklich verwandelt und sich selbst auf Grund dieser Verwandlung ändert – oder, was das selbe ist: insoweit er die Welt im Anschluß an eine aktive Selbst-Negation seiner animalischen oder sozialen „ursprünglichen Natur" verwandelt.

Die Freiheit, die sich als dialektische oder *negierende* Tat verwirklicht oder darstellt, ist eben dadurch wesenhaft *Schöpfung*. Denn wenn man das Gegebene negiert, ohne beim Nichts anzugelangen, dann bringt man damit etwas hervor, was noch nicht existierte – und das ist es eben, was man „erschaffen" nennt. Umgekehrt kann man nur dadurch wahrhaft erschaffen, daß man die gegebene Wirklichkeit *negiert*, denn diese Wirklichkeit ist gleichsam an sich allgegenwärtig und dicht, da es nichts (nichts als das Nichts) außerhalb von ihr oder anderes als sie gibt; es gibt in der Welt also sozusagen keinen Ort für das Neue; aus dem Nichts emporsteigend kann das Neue nur in das Sein eindringen und in ihm existieren, indem es den Ort des gegebenen-Seins einnimmt, d. h. es negiert.

Bei der dialektischen Interpretation des Menschen, d. h. der Freiheit oder der Tat, müssen im übrigen die Ausdrücke „Negation" und „Schöpfung" in ihrem vollen Bedeutungsgehalt aufgefaßt werden. Es geht nicht darum, ein Gegebenes durch ein anderes *Gegebenes* zu ersetzen, sondern darum, das Gegebene zugunsten dessen aufzuheben, das (noch) *nicht ist,* und so das zu verwirklichen, was niemals *gegeben* war. Das besagt, daß der Mensch nicht dazu sich ändert und die Welt verwandelt, um eine Übereinstimmung mit einem ihm *gegebenen* (von Gott auferlegten, oder einfach „angeborenen") „Ideal" zu erreichen. Er erschafft und erschafft *sich,* weil er „ohne vorgefaßte Idee" negiert und sich negiert: er wird nur darum ein anderer, weil er nicht mehr derselbe sein will. Und nur weil er nicht mehr das sein will, *was er ist,* ist das, was er sein wird oder sein kann, für ihn ein „Ideal", das seine negierende oder schöpferische Tat, d. h. seine Änderung „rechtfertigt", indem es ihr einen „Sinn" verleiht. Um es ganz allgemein zu sagen: die Negation, die Freiheit und die Tat entstehen weder aus dem Denken noch aus dem Bewußtsein seiner selbst und der Außenwelt; vielmehr entstehen umgekehrt diese aus der Negativität, die sich als freies Handeln verwirklicht und (durch das Denken im Bewußtsein) „offenbart".

Alles in allem: die Negativität (oder die Freiheit), die sich als schöpferische Tat verwirklicht und darstellt, ist der Mensch, der, in der natürlichen Welt lebend, *er selbst,* wiewohl nicht dauernd (oder „notwendig") *derselbe* bleibt. Man kann also sagen: die dialektische Anthropologie ist die philosophische Wissenschaft vom Menschen, wie er in der jüdisch-christlichen (vor-philosophischen) Konzeption auftaucht, nämlich des Menschen, der der Bekehrung im strengen Sinne fähig ist, der wesentlich und radikal *anders* werden kann. Dieser Konzeption zufolge kann der Mensch, der vollkommen geschaffen wurde, dennoch diese ursprüngliche oder gegebene Natur radikal verkehren; doch der wesentlich verkehrte Mensch kann dem „alten Adam" entsagen (ihn negieren) und so zum „neuen Adam" werden, der anders ist als der vorige, aber noch vollkommener; der Mensch kann seine Erbsünde „aufheben", die dennoch seine Natur bestimmt, und kann zu einem Heiligen werden, der dennoch etwas anderes ist als der Mensch vor dem Fall; ein Heide, dessen „natürlicher Ort" die Hölle ist, kann sich zum Christentum verkehren und so den Himmel gewinnen usw. usw. Ganz genau so ist es aber bei der Hegelschen oder dialektischen Konzeption des Menschen: die in der PhG beschriebenen Etappen der Dialektik sind nichts anderes als eine Reihenfolge von „Bekehrungen", die der Mensch im Laufe der Geschichte vollzieht, und die der Weise beschreibt, der am Ende der Geschichte lebt und sich selbst gleichfalls zu der (im Napoleonischen Imperium verkörperten) absoluten Wahrheit „bekehrt".

In Übereinstimmung mit Aristoteles nimmt Hegel einen radikalen Unterschied zwischen Herr und Knecht an: ihm zufolge kann der Mensch nur dann in der Natur erscheinen oder sich als Mensch aus seiner Animalität heraus erschaffen, wenn ein Kampf auf Leben und Tod um die Anerkennung mit einer Beziehung zwischen einem freien und einem diesem dienstbar werdenden Menschen endet. Von Anfang an ist der Mensch also notwendig entweder Herr oder Knecht. Das hat auch Aristoteles gesagt, aber für ihn (der den dialektischen Charakter der menschlichen Existenz nicht gesehen hat) wird es immer so sein: der Mensch wird mit einer knechtischen oder freien „Natur" *geboren* und kann sie *niemals* aufheben oder verändern; Herren und Knechte bilden gleichsam zwei unterschiedene, unableitbare, „ewige" „Gattungen" von Lebewesen, deren keine ihren „natürlichen Ort" im unwandelbaren Kosmos verlassen kann. Hegel zufolge existiert dagegen der radikale Unterschied von Herr und Knecht nur *zu Anfang* und kann im Laufe der Zeit aufgehoben werden, denn für ihn sind Herrschaft und Knechtschaft nicht *gegebene* oder *ursprüngliche* Eigenschaften. Zumindest wird der Mensch zu Anfang nicht als Knecht oder Herr *geboren,* sondern macht *(erschafft)* sich durch die freie oder freiwillige Tat zu dem einen oder dem anderen. Der Herr ist derjenige, der im Kampfe bis aufs letzte gegangen ist und der bereit war zu sterben, wenn er nicht anerkannt worden wäre, während der Knecht Furcht vor dem Tode hatte und sich freiwillig dem Herrn unterwarf, den er anerkannte, ohne von ihm anerkannt zu werden. Aber es ist ein und die-

selbe ursprüngliche animalische Natur, die durch die freie Tat des Menschen in eine knechtische oder in eine freie menschliche „Natur" verwandelt worden ist: der Herr hätte sich als Knecht erschaffen können und der Knecht als Herr. Es gab keinen „Grund" dafür, daß eines der beiden Lebewesen (der Gattung *Homo sapiens)* gerade Herr und nicht Knecht wurde. Herrschaft und Knechtschaft haben keine „Ursache", sind durch keine Gegebenheit „bestimmt", können nicht aus der ihnen vorausliegenden Vergangenheit „abgeleitet" oder vorhergesehen werden, sondern resultieren aus einer *freien* Tat. Darum kann der Mensch seine knechtische „Natur" „aufheben" und frei *werden* bzw. sich (frei) als freier Mensch *erschaffen:* selbst wenn er in der Knechtschaft geboren worden ist, kann er seine ursprüngliche knechtische „Natur" negieren. Und die ganze Geschichte, d. h. die ganze „Bewegung" der menschlichen Existenz in der natürlichen Welt, ist nur die fortschreitende Negation der Knechtschaft durch den Knecht, die Reihenfolge seiner „Bekehrungen" zur Freiheit (allerdings nicht zur „identischen" oder „thetischen" Freiheit des nur *an sich* freien Herrn, sondern zur auch *für sich* existierenden „totalen" oder „synthetischen" Freiheit des Bürgers des allgemeinen und homogenen Staates)*.

Wenn die Negativität die Freiheit ist, die sich als das Gegebene negierende Tat verwirklicht, und wenn sie die Menschlichkeit des Menschen selbst ist, dann kann die Negativität und der Mensch nur als ein seine ursprüngliche animalische Natur negierendes oder „aufhebendes" Wesen zum erstenmal in der Natur „erscheinen": der Mensch erschafft seine Menschlichkeit nur dadurch, daß er sich als Lebewesen negiert. Darum beschreibt auch die PhG (Kap. IV) das erste „Erscheinen" der Negativität als einen Kampf auf Leben und Tod um die Anerkennung oder, genauer gesagt, als den in diesem Kampf eingeschlossenen wagemutigen Einsatz des Lebens. Die den Kampf hervorrufende Begierde nach Anerkennung ist Begierde nach einer Begierde, also nach etwas, was nicht wirklich existiert (da die Begierde die „manifeste" Gegenwart der *Abwesenheit* einer Wirklichkeit ist): wenn man sich anerkennen lassen will, dann heißt das, daß man als positiver Wert akzeptiert werden, also „begehrt" werden will. Wenn man das *Leben*, das die *ganze* Wirklichkeit des lebenden Wesens ist, zugunsten von etwas daransetzen will, was nicht *existiert* und was nicht existieren kann,

* Eigentlich „hebt" nur der *Knecht* seine „Natur" „auf" und wird schließlich Staatsbürger. Der Herr ändert sich nicht: er stirbt eher, als daß er aufhört, Herr zu sein. Der Endkampf, der den Knecht in einen Staatsbürger verwandelt, hebt die Herrschaft in *nicht-dialektischer* Weise auf: der Herr wird einfach getötet und stirbt als Herr. Die menschliche Existenz ist daher nur unter ihrem knechtischen Aspekt dialektisch oder „total": der Herr vertritt im Grunde nur die (freilich: menschliche) Identität. Darum kann man sagen, daß Aristoteles den Herrn korrekt beschrieben hat; sein Irrtum bestand lediglich in der Annahme, der Herr sei der Mensch im allgemeinen, d. h. in der Leugnung der Menschlichkeit des Knechtes. Er sagte mit Recht, daß der Knecht als Knecht nicht wahrhaft menschlich *ist;* aber er glaubte zu Unrecht, daß er es nicht *werden* könnte.

so wie die leblosen oder bloß lebenden wirklichen *Dinge* existieren, dann *negiert* man also das Gegebene, das man selbst ist, dann ist man *frei* oder von ihm *unabhängig*. Wenn man sich aber im strengen Sinne negiert und sich dabei gleichwohl in der Existenz erhält, dann *erschafft* man sich neu und existiert also als durch sich selbst erschaffen, d. h. als frei oder selbständig.

Der Einsatz des Lebens – das für den Lebenden die Totalität des *Gegebenen* umfaßt (und auch der oberste natürliche oder biologische „Wert" ist) – in einem reinen Prestigekampf, ohne jede biologische „raison d'être", ohne jedes „Lebensinteresse" – dieser Einsatz ist die schöpferische oder freie negierende Tat und verwirklicht und manifestiert die Negativität oder die Freiheit und damit den Menschen. Der Mensch verwirklicht (= erschafft) und manifestiert seine Menschlichkeit (= Freiheit) im Einsatz seines Lebens – oder zumindest in der Möglichkeit dieses Einsatzes – einzig und allein „um des Ruhmes willen" oder auf Grund seiner bloßen „Eitelkeit" (die durch diesen Einsatz aufhört „eitel" oder „inexistent" zu sein und zum spezifisch menschlichen Wert der *Ehre* wird, der genau so wirklich ist wie die animalischen „Werte", sich aber wesentlich von ihnen unterscheidet); oder, was das selbe ist, im Einsatz seines Lebens auf Grund der bloßen Pflicht, des „Sollens" (das eben darum ein Sein-*sollen* ist, weil es nicht gegebenes-*Sein* ist, und das infolgedessen nur als *Anerkanntes existiert*, wobei diese Anerkennung den Einsatz des Lebens voraussetzt und in sich schließt, ja fordert)*.

Kein Tier kann Selbstmord aus bloßer Scham begehen oder aus bloßer Eitelkeit (wie dies Kirillow in Dostojewskis *„Besessenen"* wollte); kein Tier setzt sein Leben ein, um eine Fahne zu erobern oder zurückzuerobern, um sich Tressen oder Orden zu erwerben; Tiere führen niemals blutige Kriege ums bloße Prestige, deren einzige Belohnung der daraus entspringende Ruhm ist, und die

* Man handelt nur auf Grund der *anerkannten* Pflicht. Doch von der Pflicht, die man selbst anerkennt, wird stets angenommen, daß sie auch von den anderen anerkannt werden muß, die per definitionem auch den Wert dessen anerkennen sollen, der dieser Pflicht gemäß handelt. Wenn man auf Grund der Pflicht handeln will, dann will man sich also in Wirklichkeit „anerkennen" lassen. Aber man kann das verkennen; man kann an die Pflicht *denken*, ohne an die „Anerkennung" zu *denken*. Oft ist *Gott* das Wesen, von dem angenommen wird, daß es den „aus Pflichtgefühl" Handelnden „anerkennt". So kann man, wenn man handelt, *glauben*, daß es einem allein um die „Anerkennung" durch *Gott* geht. Aber in Wirklichkeit ist „Gott" nur das substantialisierte und ins Jenseits projizierte „soziale Milieu". Manchmal *scheint* es, als tue einer seine Pflicht nur, um nicht in seinen eigenen Augen zu versagen – aber auch das ist nur eine Illusion. In diesem Falle liegt eine Entzweiung der Individualität in ihre beiden Komponenten vor: der Handelnde stellt die Einzelheit des Handelnden dar, der „moralisch" Urteilende seine Allgemeinheit, d. h. den *sozialen* Aspekt seiner Existenz; der Mensch beurteilt seine eigenen „einzelnen" Taten auf Grund der „allgemeinen" Werte, die von der Gesellschaft anerkannt werden, der er angehört. Gewiß, man kann den „anerkannten" Werten seine Anerkennung versagen; doch wenn man seinen „Nonkonformismus" ernst nimmt, d. h. wenn man ihn durch die *Tat* in die *Wirklichkeit* um-

weder durch den Instinkt der Selbsterhaltung (Verteidigung des Lebens oder Nahrungssuche), noch durch den der Fortpflanzung erklärt werden können; niemals hat sich ein Tier im Duell geschlagen, um eine Beleidigung abzuwaschen, die keine seiner Lebensinteressen verletzte, wie auch kein Weibchen dadurch den Tod gefunden hat, daß es gegen ein Männchen „seine Ehre verteidigte". Durch negierende Akte dieser Art verwirklicht und manifestiert also der Mensch seine Freiheit, d. h. die Menschlichkeit, die ihn vom Tier unterscheidet.

Aber Kampf und Einsatz sind nicht die einzige „Erscheinung" von Negativität und Freiheit, d. h. Menschlichkeit, in der natürlichen Welt; die Arbeit ist eine weitere.

Kein Tier arbeitet im eigentlichen Sinne, denn niemals verändert es die Welt, in der es lebt, auf Grund von „Entwürfen", die sich nicht durch die gegebenen Bedingungen seiner wirklichen Existenz in dieser Welt erklären ließen. Ein auf dem Lande lebendes Tier konstruiert niemals Apparate, die es ihm ermöglichen, in einem anderen als seinem natürlichen Element zu leben, etwa im Wasser oder in der Luft. Der Mensch aber hat durch seine Arbeit das Unterseeboot und das Flugzeug konstruiert. In Wirklichkeit wird durch die Arbeit die natürliche Welt wesenhaft nur insoweit verändert, und der — dabei selbst wesenhaft verwandelte — Arbeiter von seinem „natürlichen Ort" in dieser Welt verdrängt, als das betreffende Tun wahrhaft negierend ist, d. h., als es nicht aus irgend einem „Instinkt" oder einem gegebenen oder ursprünglichen Streben entspringt, sondern einen ererbten Instinkt negiert und die ursprüngliche „Natur" aufhebt, deren *Widerstand* sich dann als „Faulheit" „äußert". Das Tier in der Freiheit ist niemals faul, denn sonst würde es vor Hunger sterben oder sich nicht fortpflanzen. Der Mensch kann nur *bei der Arbeit* faul sein, eben darum, weil die Arbeit im eigentlichen Sinne keinem *Lebens*-Bedürfnis entspringt.

Da die Arbeit eine Verwirklichung und „Manifestation" der Negativität ist, ist sie immer „Zwangs"-Arbeit: der Mensch muß sich zur Arbeit zwingen, er muß seiner „Natur" Gewalt antun. Und zumindest zu Anfang ist es *ein anderer,* der ihn dazu zwingt und ihm so Gewalt antut. In der Bibel erlegt *Gott* dem gefallenen Menschen die Arbeit auf (aber das ist nur eine „notwendige" Folge des Falles, der „frei" gewesen ist; auch hier ist also die Arbeit die Folge eines freien Aktes, die Manifestation der negierenden Tat, durch die der Mensch seine ursprüngliche „vollkommene" Natur negiert hat). Bei Hegel „erscheint" die Arbeit in der Natur zum ersten Male in Gestalt der knechtischen Arbeit, die der erste Herr seinem ersten Knecht auferlegt (der sich übrigens dem Herrn freiwillig unterworfen hat, da er ja der Knechtschaft und der Arbeit dadurch hätte entgehen können, daß er den Tod im Kampfe auf sich genommen oder nach

setzt, dann verwandelt man die gegebene Gesellschaft — oder *will* man das wenigstens —, und zwar gerade so, daß sie die Werte anerkennt, in deren Namen man handelt. Auch hier handelt man also in Wirklichkeit auf Grund der Begierde nach „Anerkennung"; aber man ist sich darüber nicht immer im klaren.

der Niederlage Selbstmord begangen hätte). Der Herr läßt den Knecht arbeiten, um durch seine Arbeit seine eigenen Begierden zu befriedigen, die als solche „natürliche" oder animalische Begierden sind (bei ihrer Befriedigung unterscheidet sich der Herr vom Tier nur dadurch, daß er sie ohne Anstrengung befriedigt: da die erforderliche Anstrengung durch den Knecht geleistet wird; so kann der Herr, im Unterschied zum Tier, als „Genießer" leben). Aber um diese Begierden des Herrn zu befriedigen, hat der Knecht seine eigenen Instinkte verdrängen müssen (er muß eine Nahrung zubereiten, ohne sie zu essen, obwohl er sie essen möchte usw.), er hat seiner „Natur" Gewalt antun müssen, sich also negieren oder sich als *Gegebenes,* d. h. als Lebewesen „aufheben" müssen. Infolgedessen ist die Arbeit als Akt der Selbst-Negation ein Akt der Selbst-Erschaffung: sie verwirklicht und manifestiert die Freiheit, d. h. die Selbständigkeit gegenüber dem Gegebenen im allgemeinen und dem Gegebenen, das man selbst ist; sie erschafft und manifestiert die Menschlichkeit des Arbeiters. In der und durch die Arbeit negiert sich der Mensch als Lebewesen, genau wie in und durch den Kampf. Darum kann der arbeitende Knecht die Welt, in der er lebt, wesentlich verändern, indem er in ihr eine spezifisch menschliche Welt der Technik erschafft. Er arbeitet auf Grund eines „Entwurfes", der nicht notwendig aus seiner eigenen ursprünglichen „Natur" resultiert; er setzt durch die Arbeit etwas in Wirklichkeit um, was in ihm (noch) nicht *existiert,* und darum kann er Dinge erschaffen, die nirgendwo als in der durch seine Arbeit hervorgebrachten Welt existieren: künstliche Dinge oder Kunstwerke, d. h. Dinge, die von der Natur nie hervorgebracht werden.

Die durch die aktiven Selbst-Negationen des arbeitenden Knechts geschaffenen „Fabrikate" fügen sich in die natürliche Welt ein und verändern diese daher *wirklich.* Um in der Wirklichkeit dieser veränderten (= vermenschlichten) Welt fortbestehen zu können, muß der Knecht sich selbst ändern. Aber da *er* es ist, der die gegebene Welt dadurch, daß er in ihr arbeitete, verändert hat, ist die Verwandlung, die er als Folge davon zu *erleiden* scheint, in Wirklichkeit eine *Selbst-Erschaffung:* er selbst verwandelt sich, er selbst *erschafft* sich anders, als er sich *gegeben* worden ist. Darum kann ihn auch die Arbeit von der Knechtschaft zur Freiheit erheben (einer anderen freilich als der des müßigen Herrn).

So arbeitet der Knecht entgegen dem Augenschein (auch) *für sich.* Gewiß hat der Herr von seiner Arbeit Nutzen. Indem er seine animalische Natur durch den im Kampfe um die Anerkennung übernommenen Einsatz negiert hat, hat der Herr seine Menschlichkeit verwirklicht. Im Gegensatz zum Tier kann er sich also, wie der Mensch es tut, die spezifisch menschlichen Produkte der Arbeit des Knechtes zu eigen machen, obwohl er sie nicht „bestellt" hat: er ist imstande, sich künstlicher Werke zu bedienen und Kunstwerke zu genießen, obwohl er sie zu Anfang nicht „begehrt" hatte. Darum verändert auch er sich auf Grund der Veränderungen, die die Arbeit des Knechtes an der gegebenen Welt vornimmt; doch da er nicht selbst arbeitet, ist nicht er es, der diese Veränderungen

außerhalb seiner und daher in sich selbst produziert. Der Herr entwickelt sich, weil er die Produkte der Arbeit des Knechtes konsumiert; aber der Knecht liefert ihm noch mehr und anderes, als er begehrt und bestellt hat, und daher konsumiert er diesen (wahrhaft menschlichen, nicht „natürlichen") Überschuß unfreiwillig, wie unter Zwang: er empfängt von seiten des Knechtes eine Art von Abrichtung (oder Erziehung), wenn er seiner Natur Gewalt antun muß, um das zu konsumieren, was jener ihm anbietet. Er erleidet also die Geschichte, statt sie zu erschaffen: wenn er sich „entwickelt", so entwickelt er sich nur passiv, wie es bei der Natur oder bei einer Tiergattung der Fall ist. Der Knecht hingegen entwickelt sich menschlich, d. h. freiwillig und bewußt, aktiv oder frei (indem er sich selbst wissentlich negiert). Indem er durch die Arbeit seine eigene gegebene Natur negiert, erhebt er sich über sie und steht in (negierender) *Beziehung* zu ihr. Das besagt, daß er seiner selbst bewußt wird, und eben dadurch dessen, was nicht er selbst ist. Die Wesenheiten, die er durch die Arbeit erschafft und die infolgedessen keine *natürliche* Wirklichkeit haben, spiegeln sich in ihm als *ideelle* Wesenheiten wider, d. h. als „Ideen", die ihm als „Modelle" oder „Entwürfe" der von ihm ausgeführten Arbeiten erscheinen*. Der arbeitende Mensch *denkt* das, was er arbeitet, und *spricht* davon (ebenso, wie er die Natur denkt und von ihr als dem „Rohstoff" seiner Arbeiten spricht); und nur denkend und sprechend kann der Mensch wahrhaft *arbeiten*. So ist der arbeitende Knecht dessen bewußt, was er tut und was er getan hat: er *begreift* die Welt, die er verändert hat, und er *sieht ein*, daß er sich selbst verändern muß, um sich ihr anzupassen; er *will* also mit dem „Fortschritt", den er selbst verwirklicht und durch seine Rede offenbart, „Schritt halten" **.

* Die Idee (der Gedanke) entsteht aus der Begierde, d. h. aus der noch nicht Wirklichkeit gewordenen Negation des Gegebenen. Nur durch die tatsächliche Tat der Arbeit wird diese Negation verwirklicht. Man kann daher sagen, daß die Arbeit auf Grund einer vorgefaßten Idee oder auf Grund eines Entwurfes ausgeführt wird: das Reale wird auf Grund des Ideellen verändert. Doch apriorischen Charakter hat die Idee nur in bezug auf die tatsächlich ausgeführte Arbeit, nicht in bezug auf den arbeitenden Menschen: sie ist nicht eine „eingeborene" oder „platonische" Idee. Der Mensch *erschafft* die Idee, indem er ideell das (natürliche oder soziale) Gegebene erschafft, und er setzt die Idee in *Wirklichkeit* um, indem er sie in das Gegebene durch die dies Gegebene auf Grund der Idee wirklich verändernde Arbeit tatsächlich einfügt. Die Entwicklung der Verkehrsmittel beispielsweise hat sich nicht auf Grund der „Idee" oder des „Ideals" des Kraftwagens vollzogen — einer im voraus gegebenen „Idee", der man sich durch fortgesetzte Bemühungen mehr und mehr angenähert hätte. Vielmehr hat der Mensch nur deshalb begonnen, sich durch andere Menschen oder Tiere befördern zu lassen, weil er nicht mehr „natürlich", d. h. zu Fuß gehen wollte. Und indem er nacheinander die verschiedenen Verkehrsmittel *negierte*, die ihm zunächst *gegeben* waren, hat er schließlich den Kraftwagen produziert, der nicht nur als materieller Gegenstand eine wirkliche Schöpfung ist, sondern auch als „Idee", die weder im Menschen noch anderswo eine „Präexistenz von Ewigkeit her" gehabt hat.

** Wenn der Mensch, der eine technische Welt erschaffen hat, wahrhaft seiner selbst bewußt ist, *weiß* er, daß er in ihr nur so leben kann, daß er (auch) als Arbeiter in ihr

Die Arbeit also ist das wahrhafte „Erscheinen" der Negativität oder der Freiheit, denn sie macht den Menschen zu einem dialektischen Wesen, das nicht ewig das selbe bleibt, sondern unaufhörlich etwas anderes wird, als es im Gegebenen und als Gegebenes wirklich ist. Der Kampf und der diesen verkörpernde Herr sind sozusagen nur Katalysatoren der Geschichte oder der dialektischen „Bewegung" der menschlichen Existenz: sie bringen diese Bewegung hervor, werden selbst jedoch nicht von ihr berührt. Alle (wirklichen) Herren sind als Herren gleichwertig, und keiner von ihnen hat selbst (insoweit er Herr ist) seine Herrennatur „aufgehoben", um etwas anderes zu werden, als er ist (da er ja sonst nur hätte Knecht werden können); wenn die Herren sich entwickelt haben, so ist ihre Entwicklung nur rein äußerlich oder „materiell" gewesen, und nicht wahrhaft menschlich, d. h. gewollt; und der menschliche Gehalt des Kampfes, d. h. der Einsatz des Lebens, hat sich im Laufe der Zeitalter nicht gewandelt, trotz des Umstandes, daß mehr oder weniger knechtische Arbeiter den Kämpfern immer neue Typen von Kriegsgerät geliefert haben. Nur der Knecht kann *willentlich* aufhören, das zu sein, was er ist (nämlich Knecht), und wenn er sich durch die Arbeit „aufhebt" — die unendlich variieren kann —, wird er immer wieder anders, bis er wahrhaft frei wird, d. h. völlig durch sein Sein befriedigt

lebt. Darum kann der Mensch selbst dann *willentlich* die Arbeit fortsetzen, wenn er aufgehört hat, Knecht zu sein: er kann ein freier Arbeiter werden. — In Wirklichkeit ist die Arbeit aus der Begierde nach Anerkennung entstanden (durch Vermittlung des Kampfes), und auf Grund der selben Begierde besteht sie fort und entwickelt sich. Um einen technischen Fortschritt zu erzielen, muß die Menschheit mehr oder besser arbeiten, d. h. zusätzliche „un-natürliche" Bemühungen auf sich nehmen. Gewiß hat es immer Menschen gegeben, die wußten, daß sie „um des Ruhmes willen" arbeiteten. (Die bloße Begierde, das Gegebene zu erkennen, führt zu seiner wissenschaftlichen „Beobachtung", aber nicht zu seiner Verwandlung durch die Arbeit — ja nicht einmal zum „experimentellen" Eingriff, wie das Beispiel der Griechen zeigt.) Aber die meisten Leute glauben, daß sie mehr arbeiten, um mehr Geld zu verdienen oder um ihren „Wohlstand" zu erhöhen. Man sieht jedoch leicht, daß der gewonnene Überschuß durch reine Prestigeausgaben verbraucht wird und daß der angebliche „Wohlstand" vor allem darin besteht, daß man besser lebt als der Nachbar oder nicht schlechter als die anderen. So ist das Mehr an Arbeit und damit der technische Fortschritt in Wirklichkeit eine Funktion der Begierde nach Anerkennung. Gewiß nützt auch den „Armen" der technische Fortschritt, aber weder sie noch ihre Bedürfnisse oder Begierden erschaffen ihn. Verwirklicht, angeleitet und angetrieben wird der Fortschritt durch die „Reichen" oder die „Mächtigen" (selbst im sozialistischen Staat). Und diese sind „materiell" befriedigt; sie handeln also nur auf Grund der Begierde, ihr „Prestige" oder ihre Macht zu steigern oder wenn man will — aus Pflichtgefühl (wobei die Pflicht etwas ganz anderes ist als die Nächstenliebe oder die „Mildtätigkeit", die niemals einen technischen Fortschritt hervorgebracht und infolgedessen auch nie das Elend wirklich aufgehoben hat, eben darum, weil sie nicht eine negierende Tat ist, sondern die Ausströmung einer ursprünglichen „mildtätigen Natur", die in Wirklichkeit völlig vereinbar ist mit der „Unvollkommenheit" der gegebenen Welt, unter welcher sie gleichwohl leidet. Kant lehnte es ab, in einer aus „Neigung" resultierenden Tat eine „Tugend", d. h. eine spezifisch menschliche Äußerung zu sehen).

ist. Man kann daher sagen, daß die Negativität sich nur deshalb als Kampf „darstellt", um als Arbeit „erscheinen" zu können (die anders nicht hätte hervorgebracht werden können). Gewiß muß am Ende der Knecht oder der zum Arbeiter gewordene ehemalige Knecht den tödlichen Prestigekampf gegen den Herrn oder den ehemaligen Herrn wieder aufnehmen, um sich endgültig zu befreien oder wahrhaft *anders* zu werden: denn solange es auf der Erde noch einen Rest von müßiger Herrschaft gibt, gibt es im Arbeiter auch einen Rest von Knechtschaft. Aber diese letzte Verwandlung oder „Bekehrung" des Menschen nimmt nur darum die Gestalt eines tödlichen Kampfes an, weil der müßige Herr unerziehbar ist, da die friedliche Bildung des Menschen nur durch die Arbeit erfolgt. Der Knecht ist gezwungen, die Herrschaft durch eine nicht-dialektische Aufhebung des bei seiner (menschlichen) Identität mit sich selbst verharrenden Herrn aufzuheben, d. h. durch Vernichtung oder Tötung des Herrn. Und diese Vernichtung manifestiert sich auch im und durch den Endkampf um die Anerkennung, der notwendig den Einsatz des Lebens seitens des befreiten Knechtes in sich schließt. Dieser Einsatz ist es im übrigen, der seine durch die Arbeit eingeleitete Befreiung vollendet, indem er in diese das bisher fehlende Moment der Herrschaft einführt. Im und durch den Endkampf, in welchem der zum Arbeiter gewordene ehemalige Knecht als Kämpfer um des bloßen Ruhmes willen handelt, erschafft sich der freie Bürger des allgemeinen und homogenen Staates, der zugleich Herr und Knecht und damit keines von beiden mehr, sondern der „synthetische" oder „totale" einzige Mensch ist, in dem die These der Herrschaft und die Antithese der Knechtschaft dialektisch „aufgehoben" sind: nämlich annulliert, insoweit sie einseitig oder unvollkommen, aber *aufbewahrt*, insoweit sie wesentlich oder wahrhaft menschlich sind, womit sie daher in ihrem Wesen und in ihrem Sein *emporgehoben* werden.

Daß der Mensch dialektisch ist und als solcher „erscheint", besagt also, daß er ein Wesen ist, das es selbst bleibt, ohne dasselbe zu bleiben, weil es sich durch Kampf und Arbeit als *Gegebenes* negiert – d. h. entweder als Lebewesen oder aber als in einem bestimmten sozialen oder geschichtlichen Milieu geborener und durch es bestimmter Mensch, der sich aber trotz dieser Selbst-Negation auch in der Existenz oder, wenn man so will: in der menschlichen Identität mit sich selbst erhält. Das besagt, daß der Mensch weder nur Identität noch nur Negativität, sondern Totalität oder Synthese ist, daß er sich „aufhebt", indem er sich bewahrt und sich erhebt, oder daß er sich in und durch seine Existenz „vermittelt". Das aber heißt, daß er ein wesentlich *geschichtliches* Wesen ist.

Während die Identität oder das Ansichsein sich im Menschen als seine *Animalität* im weitesten Sinne „darstellt" – nämlich als all das, was in ihm gegeben oder angeboren bzw. ererbt ist –, während weiter die Negativität oder das Ansichsein in der Welt als die menschliche *Freiheit* „erscheint" – die sich als negierende Tat des Kampfes und der Arbeit verwirklicht –, „offenbart" die Totalität oder das An- und Fürsichsein sich auf der menschlichen „phänomenologischen"

Ebene als *Geschichtlichkeit.* Der kämpfende und arbeitende und sich so als Lebewesen negierende Mensch ist ja ein wesentlich geschichtliches Wesen, und zwar er allein: die Natur und das Tier haben keine Geschichte im eigentlichen Sinne*.

Die Existenz von Geschichte setzt nicht nur eine gegebene Wirklichkeit voraus, sondern auch eine Negation dieser Wirklichkeit und gleichzeitig ein („sublimiertes") Aufbewahren des Negierten. Denn nur so ist die Entwicklung *schöpferisch,* nur so gibt es wahrhafte *Kontinuität* und wirklichen *Fortschritt,* und das eben ist es auch, was die menschliche Geschichte von bloß biologischer oder „natürlicher" Entwicklung unterscheidet. Sich als Negiertes bewahren heißt nun aber, sich dessen *erinnern,* was man gewesen ist, wiewohl man radikal anders geworden ist. Mittels der geschichtlichen Erinnerung behauptet sich die *Identität* des Menschen durch die Geschichte hindurch, trotz der darin sich vollziehenden Selbst-Negationen, so daß der Mensch durch sie als Integration seiner widersprüchlichen Vergangenheit oder als *Totalität,* ja als dialektische Wesenheit Wirklichkeit werden kann. Die Geschichte ist daher stets eine bewußte und gewollte *Überlieferung,* und alle wirkliche Geschichte stellt sich auch als Geschichtsschreibung dar: es gibt keine Geschichte ohne bewußte und gelebte geschichtliche Erinnerung.

Durch die Erinnerung er-innert der Mensch sich seiner Vergangenheit, indem er sie wahrhaft zu der seinen macht, in sich bewahrt und wirklich in seine gegenwärtige Existenz einfügt, die gleichzeitig eine tätige und tatsächliche radikale Negation jener bewahrten Vergangenheit darstellt. Dank der Erinnerung kann der Mensch, der sich „verwandelt", „derselbe" Mensch bleiben, während eine Tierart, die sich durch „Mutation" in eine andere verwandelt, nichts mehr mit der gemein hat, aus der sie hervorgegangen ist. Die Erinnerung ist es auch, die die Selbst-Negation des Menschen *konkretisiert,* indem sie aus ihr eine neue *Wirklichkeit* macht. Denn wenn der Mensch sich des Gegebenen erinnert, das er gewesen ist und negiert hat, bleibt er dabei durch die konkreten Eigenschaften dieses Gegebenen bestimmt, dem gegenüber er gleichwohl frei ist, da er es *negiert* hat. Nur so wird der Mensch durch seine Selbst-Negation *spezifisch* anders und bewahrt sich als wirklich und infolgedessen *konkret:* als ein *anderer* Mensch in einer *neuen* Welt, aber stets ein *Mensch* mit besonderen und spezifisch menschlichen Eigenschaften, der in einer *menschlichen* Welt lebt, die stets eine besonders organisierte geschichtliche *Welt* ist. Daher ist es die erschaffene, gelebte und täglich als „Überlieferung" erinnerte Geschichte, durch die der Mensch als dialektische Totalität *Wirklichkeit* wird oder „erscheint", statt durch „reine" oder „abstrakte" Negation alles — wirklichen oder gedachten — Gegebenen *zunichte* zu werden und „unterzugehen"**.

* In der PhG setzt Hegel die Geschichte der Natur *entgegen* (vgl. S. 563, Z. 11–17).

** Im Mangel an Erinnerung (oder an Begreifen) liegt die tödliche Gefahr des Nihilismus oder Skeptizismus, der alles negieren will, ohne irgend etwas auch nur als Erinnerung zu bewahren. Eine Gesellschaft, die ihre Zeit damit zubringt, den radikal

Der totale oder dialektische, d. h. wirkliche oder konkrete Mensch ist daher nicht allein *negierende*, sondern zugleich vollbrachte *schöpferische* Tat, d. h. ein *Werk*, in dem das negierte Gegebene bewahrt wird wie der Rohstoff im Werkstück. Deshalb sagt Hegel auch am Ende des zitierten Abschnitts der PhG, daß der Mensch nur insoweit menschlich existiert, als er „seine ursprüngliche Natur ins Werk richtet". Der Mensch, so sagt Hegel hier, ist „nicht unmittelbare Sache geblieben", weil er „nur *ist*, was er *getan* hat", d. h. weil er *gehandelt* hat, indem er sich als Gegebenes *negierte*. Aber er ist eine konkrete *Wirklichkeit*, die mit einem „Zeichen" „erscheint" oder sich „zu erkennen gibt", weil er ein mit dem Gegebenen produziertes *Werk* ist, in dem das Negierte daher *bewahrt* worden ist. Nun vollzieht sich diese Bewahrung des Negierten im Menschen in der und durch die Erinnerung eben desjenigen, der es negiert hat. Darum ist der Mensch auch nur insoweit eine dialektische menschliche *Wirklichkeit*, als er *geschichtlich* ist, was er wiederum nur dadurch ist, daß er sich seiner überwundenen Vergangenheit *erinnert*.

Kurz, den Menschen als *dialektisches* Wesen beschreiben, heißt ihn beschreiben als *Tat*, die das Gegebene negiert, in dessen Schoß sie geboren ist, und als *Werk*, das durch eben diese Negation aus dem negierten Gegebenen geschaffen worden ist. Und auf der „phänomenologischen" Ebene bedeutet es, daß die menschliche Existenz als eine Reihenfolge von in der *Erinnerung* zusammengefaßten *Kämpfen* und *Arbeiten* „erscheint", d. h. als *Geschichte*, in deren Verlauf der Mensch sich selbst *frei* erschafft.

Die Hegelsche Dialektik berichtet also philosophisch von zwei Grundkategorien, die in der vor-philosophischen jüdisch-christlichen Anthropologie enthalten sind, aus welcher durch Säkularisierung die moderne Anthropologie geworden ist: nämlich von den Kategorien der Freiheit und der Geschichtlichkeit. Jene Dialektik macht auch verständlich, warum diese beiden Kategorien in Wirklichkeit untrennbar sind. Es ist ja offenkundig, daß es nur da Geschichte, d. h. schöpferische oder unvorhersehbare Entwicklung gibt, wo es frei Handelnde gibt, und daß sich die Freiheit nur durch die Erschaffung einer spezifisch menschlichen, d. h. geschichtlichen Welt realisiert. Nun zeigt uns aber die Dia-

„nonkonformistischen" Intellektuellen anzuhören, der sich damit vergnügt, jedes beliebige Gegebene – selbst das in der geschichtlichen Erinnerung bewahrte „sublimierte" Gegebene – zu negieren (verbal zu negieren!) – eine solche Gesellschaft versinkt schließlich in untätige Anarchie und geht unter. Und der Revolutionär, der von einer „permanenten Revolution" träumt, die alle Art von Überlieferung negiert und die konkrete Vergangenheit nicht berücksichtigt – es sei denn, um sie aufzuheben –, endet ebenso notwendig entweder beim Nichts der sozialen Anarchie oder bei seiner eigenen – physischen oder politischen – Annullierung. Nur *dem* Revolutionär gelingt es, eine der *Existenz* fähige neue geschichtliche *Welt* zu erschaffen, der es fertigbringt, die geschichtliche Überlieferung aufrecht zu erhalten oder wiederherzustellen, indem er die gegebene Gegenwart, die er selbst durch seine Negation in die Vergangenheit verwiesen hat, in positiver Erinnerung bewahrt.

lektik, daß die Negativität (= Freiheit) sich vom Nichts nur insoweit unterscheidet, als sie in die Totalität (= geschichtliche Synthese, in der die Zukunft der Gegenwart durch Vermittlung der Vergangenheit einverleibt wird) eingefügt ist, und daß das Wirkliche nur insoweit Totalität – statt reiner Identität – ist, als es seine eigene Negation einschließt (die es eben von sich selbst befreit, insofern es Gegebenes ist). Die Geschichte ist nur darum das, was sie ist – nämlich Totalität oder Synthese, schöpferische Entwicklung oder Fortschritt, und nicht eine bloße Tautologie oder „ewige Wiederkehr" –, weil sie die Einheit von *wesentlich* verschiedenen Momenten ist, nämlich von Momenten, die *durch Negation* der ihnen vorangegangenen Momente erschaffen und daher diesen gegenüber unabhängig oder frei sind.

Nun umfaßt aber die jüdisch-christliche und moderne Anthropologie (mehr oder weniger ausdrücklich) eine dritte, von den beiden anderen ebenfalls untrennbare Grundkategorie, nämlich die der *Individualität:* der Mensch dieser Anthropologie ist das *freie geschichtliche Individuum.* Und Hegels philosophische Anthropologie übernimmt diese Konzeption vom Menschen. So ist in den zitierten Texten immer vom Individuum, von der menschlichen Individualität die Rede gewesen.

Im Gegensatz zu einem Tier, einer Pflanze oder einem unbelebten Ding ist ein menschliches Wesen nicht nur ein einfaches „Exemplar" oder irgend ein mit anderen austauschbarer Vertreter einer natürlichen „Gattung". (Hegel betont oft, daß im Französischen der Ausdruck: „une espèce de ...", „eine Art von ...", pejorativen Sinn hat.) Jeder Mensch gilt als „einzig-artig", von allen anderen Menschen wesentlich unterschieden; und zu gleicher Zeit wird ihm in seiner unersetzbaren Einzigkeit ein absoluter Wert zugeschrieben, der noch absoluter oder noch allgemeiner ist als der einer „Gattung" als solcher*. Dieser allgemeine Wert, der etwas absolut Einzigem zugesprochen wird, ist aber eben der, der die Individualität kennzeichnet, da er nur ihr zugesprochen wird.

In Hegels Terminologie ist die *Individualität,* die die menschliche Existenz kennzeichnet, eine Synthese des *Einzelnen* und des *Allgemeinen.* Insoweit diese Existenz sich auf der „phänomenalen" Ebene „darstellt", „erscheint" die Individualität als aktive Verwirklichung der spezifisch menschlichen Begierde nach *Anerkennung.* Hegel zufolge ist der Mensch nur insoweit wahrhaft menschlich (d. h. frei und geschichtlich), als er als menschlich (frei und geschichtlich) von den Anderen (im äußersten Falle: von *allen* andern) anerkannt wird und diese seinerseits anerkennt (denn man kann nur durch den wahrhaft „anerkannt" werden, den man selbst „anerkennt"). Und man kann sagen, daß es die soziale Anerkennung ist, die den Menschen als geistiges Wesen vor dem Tier und vor allem, was bloß Natur ist, auszeichnet. Nun verwirklicht und manifestiert sich

* So sieht man zum Beispiel nichts Böses in der Tötung oder Zerstörung eines beliebigen Vertreters einer tierischen oder pflanzlichen Art. Aber die Ausrottung einer ganzen Art wird fast als Verbrechen betrachtet.

aber in und durch die *allgemeine* Anerkennung der menschlichen *Einzelheit* die *Individualität.*

Hegel hat das sehr deutlich 1805–06 in Jena gesagt (Jenenser Realphilosophie, 2. Bd., S. 206, Z. 16–19 und 22–27):

„In dem Anerkennen hört das Selbst auf, dies Einzelne zu sein; es ist rechtlich [*d. h. allgemein, oder als absoluter Wert*] im Anerkennen, d. h. nicht mehr in seinem unmittelbaren [*oder natürlichen*] Dasein . . . Der Mensch wird notwendig anerkannt und ist notwendig anerkennend. Diese Notwendigkeit ist seine eigne, nicht die unsres Denkens im Gegensatz gegen den Inhalt. Als Anerkennen ist er selbst die [*dialektische*] Bewegung, und diese Bewegung hebt eben seinen Naturzustand auf: Er ist Anerkennen; das Natürliche *ist* nur, es ist nicht *Geistiges.*"

Jeder Mensch möchte, insoweit er menschlich (oder „geistig") ist, sich einerseits von allen anderen unterscheiden und „einzig in der Welt" sein*, andererseits aber in seiner einzigen Einzelheit als ein positiver Wert anerkannt werden, und dies durch die größtmögliche Zahl, wenn möglich durch alle. Das besagt in Hegels Terminologie, daß der wahrhaft menschliche oder radikal vom Tier verschiedene Mensch stets die Anerkennung sucht und sich nur als tatsächlich Anerkannter verwirklicht – was bedeutet, daß er die Individualität (aktiv) begehrt und nur dadurch wirklich sein kann, daß er sich durch die Anerkennung als Individuum (aktiv) verwirklicht.

Der Mensch kann also nur dann wahrhaft menschlich sein, wenn er in Gesellschaft lebt. Nun ist aber die Gesellschaft (oder die Zugehörigkeit zu einer Gesellschaft) nur in der und durch die aktive Wechselwirkung ihrer Glieder möglich, welche Wechselwirkung sich unter anderem als politische Existenz oder als Staat „darstellt". Der Mensch ist also nur insoweit wahrhaft menschlich, d. h. „individuell", als er als von einem Staate „anerkannter" Staatsbürger lebt und handelt. (Vgl. Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie, S. 475, Z. 23–25: „. . . jeder Einzelne ist dadurch, [*daß er*] einem Stand angehört, ein Allgemeines und hiemit ein wahrhaftes Individuum, und eine Person".) Aber im Augenblick seines Erscheinens wie auch während seiner ganzen geschichtlichen Entwicklung befriedigt der Staat nicht völlig die menschliche Begierde nach Anerkennung und verwirklicht daher nicht vollkommen den Menschen als Individuum, denn unter den wirklichen Bedingungen seiner Existenz ist ein Mensch niemals nur „dieser Einzelne", der durch den Staat in seiner einzigen und unersetzbaren Einzelheit als Staatsbürger anerkannt wird, sondern stets auch austauschbarer „Vertreter" einer Art von menschlicher „Gattung": einer Familie, einer sozialen

* Napoleon war sehr ärgerlich und traurig, als sein malaiischer Gärtner ihn für einen legendären Eroberer des Fernen Ostens hielt. Eine Frau von Welt wird ärgerlich und traurig, wenn sie bei einer Freundin das Kleid sieht, das ihr als „einzig-artig" verkauft worden ist. Allgemein gesagt, will niemand jener „durchschnittliche Mensch" sein, von dem man so oft – doch stets als von jemand anderem als einem selbst – spricht.

Klasse, einer Nation oder einer Rasse usw. Und nur als ein solcher „Vertreter" oder als *„Besonderheit"* wird er *allgemein* anerkannt, indem er vom Staat als Bürger im Genuß aller politischen Rechte und als „Person" im Sinne des Bürgerlichen Rechts anerkannt wird. Der Mensch ist also nicht wahrhaft *individuell,* und darum wird er durch seine soziale und politische Existenz nicht völlig *befriedigt.* Das ist auch der Grund dafür, daß er die gegebene soziale und politische Wirklichkeit aktiv und frei (d. h. durch Negation) verwandelt, um sie so zu gestalten, daß er in ihr seine wahrhafte Individualität verwirklichen kann. Und diese fortschreitende Verwirklichung der *Individualität* — durch die aktive oder *freie* fortschreitende Befriedigung der Begierde nach Anerkennung — ist die „dialektische Bewegung" der *Geschichte,* welche der Mensch selbst ist.

In Wirklichkeit kann nur in und durch den allgemeinen und homogenen Staat die Individualität völlig verwirklicht und die Begierde nach Anerkennung vollständig befriedigt werden, denn im *homogenen* Staat werden die *„Besonderheiten"* von Klasse, Rasse usw. „aufgehoben", und dieser Staat bezieht sich daher unmittelbar auf den Einzelnen als solchen, der als Staatsbürger in eben seiner Einzelheit anerkannt wird. Und diese Anerkennung ist wahrhaft allgemein, denn per definitionem umfaßt der Staat das ganze Menschengeschlecht (sogar seine Vergangenheit — durch die totale geschichtliche Überlieferung, die dieser Staat in der Gegenwart fortführt — und seine Zukunft —, da ja die Zukunft sich von nun an nicht mehr von der Gegenwart unterscheidet, in der der Mensch schon völlig befriedigt ist).

Indem der allgemeine und homogene Staat die Individualität völlig verwirklicht, bringt er die Geschichte zum Abschluß, da der in und durch diesen Staat befriedigte Mensch nicht versucht ist, ihn zu negieren und so an seiner Stelle etwas Neues zu erschaffen. Aber dieser Staat setzt auch die vergangene Totalität des geschichtlichen Prozesses voraus und kann vom Menschen nicht auf einmal verwirklicht werden (denn der Staat und der Mensch selbst entstehen aus dem Kampf, der einen *Unterschied* voraussetzt und nicht in der allgemeinen *Homogeneität* stattfinden kann). Anders ausgedrückt, ein Wesen kann nur unter der Voraussetzung *individuell* (und nicht lediglich einzeln) sein, daß es auch *geschichtlich* ist, und wir haben gesehen, daß es dies nur dann sein kann, wenn es wirklich *frei* ist. Umgekehrt ist ein wirklich *freies* Wesen notwendig *geschichtlich,* und ein geschichtliches Wesen ist stets mehr oder weniger *individuell,* um es schließlich ganz und gar zu werden*.

* Eigentlich ist der Weise nicht mehr „individuell" im Sinne einer wesentlichen Unterschiedenheit von allen anderen. Wenn die Weisheit im Besitze der Wahrheit besteht (die *eine* einzige und für Hegel und all seine Leser die *selbe* ist), dann unterscheidet sich ein Weiser durch nichts von einem *anderen.* Daher ist er nicht mit gleichem Recht menschlich wie der *geschichtliche* Mensch (und auch nicht im gleichen Sinne *frei,* da er nichts durch die Tat negiert), sondern eher „göttlich" (aber sterblich). Allerdings ist der Weise in *dem* Sinne ein Individuum, daß er die *allgemeine* Wissenschaft in seiner existentiellen *Einzelheit* besitzt – in diesem Sinne ist er noch *menschlich* (und daher sterblich).

Schon bei der „phänomenologischen" Beschreibung des menschlichen Daseins zeigen sich also die drei (implizite durch die jüdisch-christliche Überlieferung entdeckten) Grundkategorien, die dieses Dasein beherrschen und vor dem rein natürlichen auszeichnen: Individualität, Freiheit und Geschichtlichkeit. Die selbe Beschreibung bringt auch ihre unlösbare Zusammengehörigkeit ans Licht, indem sie zeigt, daß der Mensch nicht als Individuum „erscheinen" kann, ohne sich als das freie agens der Geschichte „darzustellen", daß er sich als frei nur so „offenbaren" kann, daß er als geschichtliches Individuum „erscheint", und daß er sich nur unter der Voraussetzung geschichtlich „darstellen" kann, daß er in seiner individuellen Freiheit oder seiner freien Individualität „erscheint". Indem die „phänomenologische" Beschreibung nun aber diese Zusammengehörigkeit der drei Grundkategorien offenbart, stellt sie den Menschen als ein Wesen dar, das in seinem Dasein dialektisch ist. Oder genauer gesagt, sie muß ihn als dialektisch darstellen, um sowohl über die Zusammengehörigkeit der drei fraglichen Kategorien als auch über jede von ihnen, für sich genommen, berichten zu können.

Wir haben schon gesehen, daß ein freies oder geschichtliches Wesen notwendig dialektisch ist. Es ist leicht erkennbar, daß es ebenso mit einem Wesen steht, das Individuum im Hegelschen Sinne ist.

Die Individualität ist ja eine *Synthese* des Einzelnen und des Allgemeinen, wobei das Allgemeine die *Negation* oder die *Antithese* des Einzelnen, dieses aber das *thetische* oder mit sich selbst *identische* Gegebene ist. Mit anderen Worten, die Individualität ist eine *Totalität*, und das Wesen, das individuell ist, ist aus dem gleichen Grunde dialektisch.

Die Einzelheit einer Wesenheit, die durch ihr *hic et nunc* und ihren „natürlichen Ort" (topos) im Kosmos bestimmt wird, zeichnet sie nicht nur in strenger Weise vor allem aus, was nicht sie ist, sondern fixiert sie auch in ihrer Identität mit sich selbst. Und diese Einzelheit ist eine *Gegebenheit* oder eine „These" bzw. ein (gegebenes-)*Sein*, denn im Anfang *ist* (ungeachtet dessen, was die „Schöpfungslehren" aller Art, angefangen bei Plato, sagen) nicht das Allgemeine, sondern das Einzelne: zum Beispiel nicht *der* Tisch im allgemeinen oder irgend *ein* Tier, sondern *dieser* einzelne Tisch und *dieses* einzelne Tier. Allerdings kann man (wenigstens in der Welt, *von der man spricht*, d. h. der, in der der Mensch lebt) die Einzelheit der existierenden Wesenheit *negieren*, indem man sie von ihrem gegebenen *hic et nunc* ablöst und sie aus dem natürlichen Kosmos in das Universum der Rede versetzt. So kann zum Beispiel aus *diesem* Tisch, der jetzt hier ist, die „allgemeine" Vorstellung *des* Tisches werden, der gleichsam immer und nirgendwo ist (es sei denn „im Denken"), und aus *diesem* Tier die „abstrakte" Vorstellung irgend *eines* Tiers. Aber begründet wird die konkrete Wirklichkeit (der vom Menschen bewohnten Welt) weder durch die einzelnen Wesenheiten noch durch die ihnen entsprechenden allgemeinen Vorstellungen für sich genommen. Die konkrete Wirklichkeit ist die Gesamtheit oder die Totalität der durch die allgemeine (oder wahre) Rede offenbarten einzelnen

Wesenheiten und der in der raumzeitlichen Welt durch das *hic et nunc* der Einzelheiten verwirklichten allgemeinen (bzw. Gattungs-)Begriffe. Und nur als einzelne Verwirklichung eines allgemeinen Begriffs oder als „Vertreter" einer Gattung ist eine gegebene wirkliche Wesenheit ein „Individuum". (Ebenso wäre der Begriff bloße Abstraktion, d. h. bloßes Nichts, wenn er nicht dem gegebenen-Sein entspräche; und die in diesem Sein inbegriffene identifizierte Einzelheit ist es, die die allgemeinen Begriffe differenziert, indem sie sie „individualisiert").

Doch wenn es sich um rein natürliche wirkliche einzelne Wesenheiten handelt (d. h. Tiere, Pflanzen oder unbelebte Dinge), dann vollzieht sich die verallgemeinernde Negation nur im und durch das Denken (oder die Rede) des Menschen, d. h. *außerhalb* ihrer selbst. Darum kann man auch sagen, daß die natürliche Wesenheit an sich selbst nur einzeln ist: nur durch und für den sie denkenden oder von ihr sprechenden Menschen ist sie zugleich allgemein und damit „individuell". So kann die Individualität (und damit die Dialektik im allgemeinen) nur in der menschlichen Natur-*Wissenschaft* „erscheinen", aber nicht in der Natur selbst. Die rein natürliche Wesenheit *ist* weder an noch durch, noch für sich selbst ein Individuum im eigentlichen Sinne; der Mensch hingegen ist an und durch und für sich selbst individuell (und damit dialektisch). Er ist es *für* sich, weil er sich nicht nur als „diesen Einzelnen", sondern auch als einen „Vertreter" des Menschengeschlechts erkennt (und als solcher *handeln* kann). Er ist es auch *durch* sich, denn er selbst negiert sich in seiner gegebenen animalischen Einzelheit, um sich in seiner menschlichen Allgemeinheit (durch das Wort und durch die Tat) zu erfassen und darzustellen. Und schließlich ist der Mensch *an* sich, d. h. *wirklich* oder in seinem Dasein selbst individuell, denn die Allgemeinheit seines einzelnen Seins wird nicht nur durch ihn und die andern *gedacht*, sondern auch als wirklicher Wert *anerkannt*, und zwar *wirklich* oder aktiv anerkannt durch ein wirkliches oder staatliches Allgemeines (das er im übrigen selbst erschafft), welches ihn wirklich *verallgemeinert*, da es aus ihm einen auf Grund des „*allgemeinen* Interesses" handelnden (und damit *existierenden)* Staatsbürger macht.

Daß der Mensch ein Individuum oder eine (wirkliche bzw. „existentielle") Synthese ist, besagt, daß er selbst die bewahrende (verallgemeinernde) Negation seiner selbst ist, insofern er gegeben (Einzelner) ist, und weiter, daß ein Individuum notwendig ein dialektisches Sein ist. Nun haben wir aber gesehen, daß auf der „ontologischen" Ebene das dialektische Sein als Identität, Negativität und Totalität zugleich beschrieben werden muß. Wir haben ferner gesehen, daß die Negativität sich auf der „phänomenalen" Ebene als menschliche Freiheit „darstellt", während die Totalität auf ihr als Geschichtlichkeit „erscheint". Es ist daher natürlich, wenn man sagt, daß die Identität sich phänomenologisch als die Individualität „offenbart", die die dritte anthropologische Grundkategorie ist.

Ich habe freilich gesagt, daß die Identität sich auf der menschlichen „phänomenalen" Ebene als Animalität „darstelle", aber darin liegt kein Widerspruch. Es handelte sich ja nicht um die Animalität schlechtweg, wie sie in der Natur „erscheint", sondern um die Animalität *im Menschen,* d. h. um seine (ursprünglich animalische) Natur, die als dialektisch aufgehobene gegeben ist oder als in die Totalität des menschlichen Dasein erhobene aufbewahrt wird. Die (animalische und soziale) gegebene oder ursprüngliche „Natur" eines Menschen ist aber eben das, was seine *Einzelheit* bestimmt, d. h. seinen harten und nicht weiter zurückführbaren Unterschied von all dem, was nicht er ist. Als dialektisch aufgehobene erscheint diese „Natur" daher als *negierte* Einzelheit, d. h. als Allgemeinheit. Und insoweit diese „Natur" in ihrer Negation aufbewahrt und emporgehoben ist, umschließt die Allgemeinheit im Menschen die Einzelheit und ist so eine Äußerung der Individualität. Man kann daher sagen, daß die Individualität tatsächlich die Identität im Menschen „offenbart", insoweit in seiner Individualität die *Einzelheit* seiner ursprünglichen „Natur" aufbewahrt und emporgehoben enthalten ist. Während die Negativität der Freiheit, und die Totalität der Geschichtlichkeit als ontologische Basis dient, ist die Identität die ontologische Grundlage der Individualität. Dank der in der Individualität eingeschlossenen Identität kann ein Mensch „das selbe Individuum" bleiben, obgleich er „ganz anders" geworden ist, sich *wesentlich* gewandelt hat, indem er die gegebenen Einzelheiten seines „Charakters" *negierte* und sich so von diesem *befreite.* Und als ein solches „Individuum", daß das selbe bleibt, obwohl es sich selbst negiert, hat ein Mensch eine persönliche „Geschichte" *.

Allerdings ist diese Ausdrucksweise nicht absolut korrekt. *Wirklich* existiert weder die Identität noch die Negativität, sondern die jene beiden als Momente umfassende Totalität. Es ist also stets die Totalität, die auf der „phänomenalen" Ebene als Individualität, Freiheit und Geschichtlichkeit „erscheint". Diese drei menschlichen „Phänomene" sind nur drei — verschiedene, aber komplementäre — Seiten des „Erscheinens" ein und derselben wirklichen Totalität: der Existenz des Seins des Menschen selbst. Die Individualität „offenbart" die Totalität, insoweit sie die Identität einschließt; in der Freiheit „stellt" sich jene gleiche Totalität „dar", insofern sie die Negativität einschließt; und die Geschichtlichkeit ist das „Erscheinen" der Totalität als solcher, d. h. als Synthese der individuellen Identität und der freien oder besser noch: befreienden Negativität.

Daß der Mensch ein freies und geschichtliches Individuum ist, besagt, daß er in seinem Dasein als dialektische Wesenheit „erscheint", und daß er infolgedessen ebenso in seiner Wirklichkeit wie in seinem Sein selbst dialektisch ist;

* Heutzutage spricht man oft von der „Persönlichkeit" eines Menschen. „Persönlichkeit" (bei Hegel: „Person") bedeutet aber nichts anderes als „freie und geschichtliche Individualität": sie ist keine neue anthropologische Kategorie, sondern ein Wort, das die (tatsächliche untrennbare) Gesamtheit der drei Grundkategorien der jüdisch-christlichen Anthropologie bezeichnet.

es besagt also, daß der Mensch nur insoweit ist und existiert, als er sich *dialektisch* aufhebt, d. h. indem er sich aufbewahrt und indem er sich emporhebt. Nun hat Hegel aber in der bereits zitierten Anmerkung zu § 81 der *„Encyclopädie"* gesagt, daß es allem *Endlichen* eigentümlich sei, sich selbst aufzuheben.

Sehen wir ab von dem Umstand, daß diese Stelle behauptet, *alles* Endliche sei dialektisch, und zwar *notwendig*. Das ist entweder eine sprachliche Flüchtigkeit oder ein äußerst schwerer Fehler, bei dem ich mich hier nicht weiter aufhalten möchte. Halten wir nur fest, daß nach dem Zusammenhang diese Stelle behauptet, daß nur eine *endliche* Größe dialektisch sein kann, daß jede Größe, die dialektisch ist (oder sein kann), in ihrem Sein selbst wie auch in ihrer Wirklichkeit und in ihrem „phänomenalen" Dasein notwendig endlich ist. Wenn es heißt, daß der Mensch dialektisch ist, dann besagt das daher nicht allein, daß er individuell, frei und geschichtlich ist, sondern dann wird auch behauptet, daß er wesentlich endlich ist. Nun „erscheint" aber die radikale Endlichkeit des Seins und der Wirklichkeit auf der menschlich-„phänomenalen" Ebene als das, was man den *Tod* nennt. Infolgedessen sind die Aussagen, daß der Mensch sich als *geschichtliches freies Individuum* (oder als „Persönlichkeit") „offenbart" und daß er als wesentlich *sterblich* im eigentlichen und strengen Sinne dieses Wortes „erscheint", nur verschiedene Ausdrucksweisen für ein und dieselbe Sache: ein geschichtliches, freies Individuum ist notwendig sterblich, und ein wahrhaft sterbliches Wesen ist stets ein geschichtliches freies Individuum*.

Um dieser Behauptung ihren paradoxen Aspekt zu nehmen, muß man gleich sagen, daß für Hegel der menschliche Tod etwas wesentlich anderes ist als die Endlichkeit der rein natürlichen Wesen. Der Tod ist eine *dialektische* Endlichkeit. Allein das dialektische Wesen, d. h. der Mensch, ist im strengen Sinne *sterblich*. Der Tod eines menschlichen Wesens unterscheidet sich wesentlich vom „Ende" eines Tieres oder einer Pflanze, wie auch vom „Verschwinden" eines Dinges durch bloße „Abnutzung".

Man findet in einem der Analyse der Liebe gewidmeten Fragment des jungen Hegel (1795?) einen auf den Tod bezüglichen Abschnitt, in dem bereits die wichtigsten Themen auftauchen, die er in der Folgezeit entwickelt („Theologische Jugendschriften": herausgegeben von Nohl, Tübingen 1907, S. 379, letzter Absatz, und S. 381):

„Weil die Liebe ein Gefühl des Lebendigen ist, so können Liebende sich nur insofern [*voneinander*] unterscheiden, als sie sterblich sind, [*d. h. insofern,*] *als* sie diese Möglichkeit der Trennung denken, [*und*] nicht insofern als wirklich etwas getrennt wäre, als das Mögliche mit einem Sein verbunden ein Wirkliches wäre. An Liebenden [*als Liebenden*] ist keine [*rohe oder gegebene*] Materie, sie sind ein lebendiges [*oder geistiges, denn zu dieser Zeit identifizierte Hegel Leben und Geist*] Ganze; [*wenn man sagt:*] Liebende haben Selbständigkeit,

* Über die Idee des Todes in der Philosophie Hegels siehe das letzte Kapitel.

[*ein*] eigenes Lebensprinzip, [*dann*] *heißt* [*dies*] nur: sie können sterben. Die Pflanze hat Salz und Erdteile, die eigene Gesetze ihrer Wirkungsart in sich tragen, [*die Pflanze*] ist die Reflexion eines Fremden, und [*dies*] heißt nur: die Pflanze kann verwesen. Die Liebe strebt aber auch diese Unterscheidung, diese Möglichkeit als bloße Möglichkeit aufzuheben und selbst das Sterbliche zu vereinigen, es unsterblich zu machen ... Und so ist nun: das Einige, die Getrennten und das Wiedervereinigte. Die Vereinigten trennen sich wieder, aber im Kind ist die Vereinigung selbst ungetrennt worden."

Um die ganze Tragweite dieses „romantischen" Textes zu verstehen, muß man wissen, daß Hegel zur Zeit seiner Niederschrift einen Augenblick geglaubt hat, in der Liebe den spezifisch menschlichen Gehalt der Existenz des Menschen gefunden zu haben, und daß er bei der Analyse der liebenden Beziehung zum erstenmal die Dialektik dieser Existenz beschrieben hat, die sie vor der rein natürlichen Existenz auszeichnet. Den Menschen als Liebenden beschreiben hieß damals für Hegel, den Menschen als spezifisch menschlich und wesentlich vom Tier verschieden beschreiben.

In der PhG ist aus der Liebe und der Begierde nach Liebe die Begierde nach Anerkennung und der tödliche Kampf um ihre Befriedigung geworden, mit all dem, was daraus folgt, d. h. der mit dem Auftauchen des befriedigten Staatsbürgers und des Weisen endenden Geschichte. Aus der gegenseitigen Anerkennung in der Liebe ist die soziale und politische Anerkennung durch die Tat geworden, und die „phänomenale" Dialektik wird nicht mehr als Dialektik der Liebe beschrieben, sondern als geschichtliche Dialektik, in der die Verwirklichung der Anerkennung im Geschlechtsakt und im Kinde (die im letzten Satz des zitierten Textes erwähnt werden) durch ihre Verwirklichung im Kampfe, in der Arbeit, und in dem mit dem Weisen endenden sozialen Fortschritt ersetzt werden*. „Das Einzige" des zitierten Textes ist in der PhG der Mensch (oder

* Die „romantischen" und „vitalistischen" Ursprünge der Dialektik der Anerkennung und des Kampfes erscheinen deutlich in der „formalen" Beschreibung dieser Dialektik, die man in der Einleitung des Kapitels IV der PhG findet (S. 135, Z. 2 von unten – S 138, Z. 20). Der enge Zusammenhang mit dem zitierten Text aus Hegels Jugend ist offenkundig. – Die (menschliche) Liebe ist ebenfalls eine Begierde nach Anerkennung: der Liebende will *geliebt*, d. h. als absoluter oder *allgemeiner* Wert eben in seiner ihn vor allen anderen auszeichnender *Einzelheit* anerkannt werden. Die Liebe verwirklicht also (in gewissem Maße) die Individualität und kann darum (in gewissem Maße) Befriedigung verschaffen. Jedenfalls ist sie ein spezifisch menschliches Phänomen, denn in ihr begehrt man eine andere *Begierde* (die *Liebe* des anderen) und nicht eine empirische Wirklichkeit (wie wenn man zum Beispiel jemanden lediglich „begehrt"). Was Hegel der Liebe in der PhG (unausgesprochen) vorwirft, das ist einerseits ihr „privater" Charakter (*geliebt* werden kann man nur durch sehr wenig Personen, *anerkannt* werden hingegen allgemein), und andererseits ihr „mangelnder Ernst" in Anbetracht des fehlenden Einsatz des Lebens (nur *der* Einsatz des Lebens ist eine wahrhaft objektive Verwirklichung des spezifisch menschlichen Gehaltes, der den Menschen wesentlich vor dem Tier auszeichnet). Da die Liebe (= liebende Anerkennung) nicht den Einsatz des

genauer: der Vor-Mensch) vor dem Kampfe, der von der ursprünglich bei allen gleichen Begierde nach Anerkennung beseelt wird. „Die Getrennten" sind der Herr und der Knecht, die sich in und durch den „ersten" Kampf erschaffen und sich wesentlich voneinander unterscheiden. „Das Wiedervereinigte" schließlich ist nun weder der Geschlechtsakt noch das Kind, sondern der befriedigte Staatsbürger und der Weise, die Herrschaft und Knechtschaft „synthetisieren" und aus der ganzen geschichtlichen Entwicklung der Menschheit als integrierende Totalität der „dialektischen Bewegung" von Kampf und Arbeit resultieren. Allgemein gesagt, ist die vollständige und adäquate „Offenbarung" der dialektischen menschlichen Wirklichkeit hier nicht mehr die Liebe, welche „ein Gefühl des (gegebenen vereint-totalen) Lebendigen" ist, sondern die Weisheit oder die Wissenschaft, d. h. das redehafte oder begriffliche Begreifen der Totalität des dem Menschen gegebenen und durch ihn erschaffenen Seins.

Doch in beiden „phänomenologischen" Beschreibungen der menschlichen Dialektik spielt der Tod eine hervorragende Rolle. Denn schon in seiner Jugendschrift behauptet Hegel, daß die Liebenden (in denen sich das Menschliche im Menschen „darstellt") sich voneinander und von allem, was nicht sie ist, nur insofern unterscheiden können, als sie *sterblich* sind; und das besagt, daß sie nur als *Sterbliche Individualität* besitzen, da diese notwendig die „in der Welt einzige" Einzelheit einschließt und voraussetzt. Ebenso haben nur dank des *Todes* die Liebenden eine unabhängige oder autonome bzw. *freie* Existenz. In der *Sterblichkeit* der Liebenden haben wir schließlich auch den Grund dafür, daß die Liebe als dialektische „Wiedervereinigung" der „Getrennten" Wirklichkeit wird, d. h. als Synthese oder Totalität, die in Gestalt einer Generationsfolge oder einer *geschichtlichen* Entwicklung sich in der *Zeit* entfaltet und in diese

Lebens voraussetzt, setzt sie auch nicht die Tat im allgemeinen voraus; bei ihr wird also nicht das Tun oder das Werk als Wert anerkannt, sondern das (gegebene-)Sein, d. h. eben das, was beim Menschen *nicht* spezifisch menschlich ist. (Wie Goethe sagte: Man liebt jemanden nicht um das, war er *tut,* sondern um das, was er *ist;* darum kann man einen Toten lieben, denn ein Mensch, der nichts *täte,* wäre schon so gut wie tot; darum kann man auch ein Tier lieben, ohne es „anerkennen" zu können: erinnern wir daran, daß sich noch nie ein Mann im Duell mit einem Tier – oder mit einer Frau – geschlagen hat; erinnern wir auch daran, daß es „eines Mannes unwürdig" ist, sich gänzlich der Liebe zu widmen: Legenden von Herkules, Samson usw.). Infolgedessen wird selbst ein Mann, der „in der Liebe Glück hat", nicht völlig „befriedigt", solange er nicht allgemein „anerkannt" wird. Wenn man sich auf den Standpunkt der PhG stellt, müßte man sagen, daß der Mensch nur darum wahrhaft *lieben* kann (was keinem Tier möglich ist), weil er durch den Einsatz seines Lebens in einem Kampf um die Anerkennung sich schon *vorher* als menschliches Wesen erschaffen hat. Darum bringen auch nur Kampf und Arbeit (die aus der Begierde nach Anerkennung im eigentlichen Sinne entstehen) eine spezifisch menschliche *Wirklichkeit* hervor (eine technische oder soziale bzw. geschichtliche Welt); die *Wirklichkeit* der Liebe ist rein natürlich (Geschlechtsakt, Geburt des Kindes): ihr menschlicher Gehalt bleibt stets rein innerlich. Die Geschichte ist es, die den Menschen *erschafft,* nicht die Liebe; die Liebe ist nur eine sekundäre „Manifestation" des Menschen, der schon als menschliches Wesen existiert.

sich einfügt (wobei die „Synthese“ der Liebenden das Kind ist). Wir wissen aber, daß Hegel in den Schriften seines Mannesalters dieses unauflösliche Band zwischen dem Tode einerseits, der Individualität, Freiheit und Geschichtlichkeit andererseits beibehält.

Doch vor allem muß unterstrichen werden, daß der „romantische“ Text in radikaler Weise den *Tod* des Menschen (= der Liebenden) dem bloßen Verschwinden oder „Verwesen“ der rein natürlichen Wesenheiten (alles, was Hegel hier von der Pflanze sagt, läßt sich auch auf das Tier und das unbelebte Ding beziehen) entgegensetzt. Die Endlichkeit und das tatsächliche Verschwinden der natürlichen Wesenheiten (zum Beispiel der „Tod“ eines Tieres) werden notwendig und ganz eindeutig durch Gesetze bestimmt, die ihnen etwas *Fremdes* sind, oder, wenn man so will, durch den natürlichen Ort (topos), den sie im gegebenen Kosmos einnehmen. Der Tod des Menschen (= der Liebenden) hingegen ist ein *immanentes* Gesetz, eine *Selbst-Aufhebung:* er ist wahrhaft *sein* Tod, d. h. etwas, das ihm eigentümlich und zu eigen ist und das infolgedessen von ihm erkannt, gewollt oder negiert werden kann. Der „Tod“ des natürlichen Wesens existiert nur „an sich oder für uns“, d. h. für den Menschen, der sich dessen bewußt wird: das endliche natürliche Wesen weiß selbst nichts von seiner Endlichkeit. Der Tod hingegen existiert auch *für* den Menschen, er ist „an und für sich“: die Liebenden „*denken* die Möglichkeit der Trennung“ in und durch ihren Tod. Darum ist auch allein der Mensch (= die Liebenden) imstande, die Unendlichkeit und Unsterblichkeit dessen zu *wollen,* was endlich und sterblich *ist,* wie auch er allein fähig ist, sich den Tod zu *geben:* in der Natur ist der Tod nur ein *Gegebenes,* doch beim Menschen und in der Geschichte ist er auch ein *Werk,* d. h. Resultat einer bewußten und freiwilligen Tat (oder kann es zumindest immer sein).

Dies alles aber besagt, daß die „Verwesung“ oder „Zersetzung“ einer natürlichen Wesenheit, die dessen „Dasein“ ein Ende setzt, bloße (oder „identische“) Vernichtung ist, während der menschliche Tod eine „dialektische“ (oder „totale“) „Aufhebung“ darstellt, die annulliert, indem sie aufbewahrt und emporhebt. Damit wird der „identischen“ natürlichen Welt der (aristotelischen) „Zeugung und Verwesung“ die „dialektische“ menschliche oder geschichtliche Welt der (aktiven oder negierenden) *Schöpfung* und des (stets bewußten und manchmal gewollten oder freiwilligen) *Todes* gegenübergestellt.

Wir werden noch sehen, was dieser *dialektische* Charakter des menschlichen Todes bei Hegel bedeutet. Aber wir wissen schon, daß das in ihm eingeschlossene „Aufbewahren und Emporheben“ nichts mit dem *Fortleben* zu tun hat, denn bekanntlich ist das *dialektische* Sein notwendig *endlich* oder sterblich im strengen Sinne. Wenn nach Hegel der Mensch wahrhaft menschlich nur sein kann, weil er sterben muß und kann, so stirbt er nicht, um dann wieder aufzuerstehen oder in einer anderen als der natürlichen Welt zu leben, in der er geboren wird und in der er durch seine Tat seine eigene geschichtliche Welt erschafft.

Allgemein gesagt, wird die uns schon bekannte Hegelsche Beschreibung der Dialektik durch die Einführung der Vorstellung des Todes nicht geändert. Alles in allem wird damit, daß der Mensch *sterblich* ist (in dem Sinne, daß er seines Todes bewußt ist, ihn sich freiwillig geben oder in einem Unsterblichkeitsmythos „negieren" kann), nichts anderes und nicht mehr gesagt, als daß der Mensch Totalität oder eine dialektische Wesenheit ist: die Totalität *erscheint* stets als ein geschichtliches freies Individuum, das notwendig sterblich ist, und das wahrhaft sterbliche Wesen ist notwendig ein geschichtliches freies Individuum, das als Totalität oder als dialektische Wesenheit *ist* und *existiert*. Doch kommt es darauf an, den Grund dafür näher zu betrachten.

Zunächst einmal ist es offenkundig, daß ein dialektisches oder „totales" Wesen nur endlich oder sterblich sein kann. Dialektik und damit Totalität gibt es ja per definitionem nur da, wo es Negativität gibt. Diese aber ist in isoliertem Zustand reines Nichts, und ihre „Synthese" mit der Identität oder mit dem (gegebenen-)Sein kann daher nur in einem Eindringen des Nichts in das Sein bestehen, d. h. in einem Zunichtewerden des Letzteren oder einem Nichten des Nichts in ihm. Doch das Sein wird nur in der Zeit zunichte, und das Nichts nichtet im Sein als Zeit. Das dialektische oder totale *Sein* (der *Geist* in der PhG oder das *Leben* in der Terminologie des jungen Hegel) ist daher notwendig *zeitlich:* es ist die *verwirklichte* oder, wenn man so will, die *materialisierte* Zeit, d. h. eine Zeit, die (im Sein oder im Raum) *Dauer* hat. Nun ist aber *Dauer* notwendig mit einem Anfang und einem Ende (in der Zeit) verbunden, die stets als Geburt und Tod „erscheinen". Ein dialektisches oder totales Wesen ist daher tatsächlich stets sterblich, zumindest in dem Sinne, daß sein Dasein endlich oder in und durch die Zeit begrenzt ist.

Aber der „dialektische" Tod ist mehr als ein bloßes Ende oder eine von außen auferlegte Grenze. Während der Tod *eine* „Erscheinung" der Negativität ist, stellt – wie wir wissen – die Freiheit eine andere dar. Tod und Freiheit sind daher nur zwei („phänomenologische") Seiten ein und derselben Sache, so daß die Aussage „sterblich" zugleich die Aussage „frei" ist und umgekehrt. Hegel sagt das tatsächlich auch zu wiederholten Malen, insbesondere in einem Abschnitt seiner Schrift über das „Naturrecht" (1802). Dort heißt es (Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie, S. 370, Z. 10–13):

„Dies negativ Absolute, die reine Freiheit, ist in ihrer Erscheinung der Tod; und durch die Fähigkeit des Todes erweist sich das Subjekt [= *der Mensch*] als frei und schlechthin über allen Zwang erhaben."

Auf der „metaphysischen" Ebene ist leicht ersichtlich, daß es sich wirklich so verhält. Wenn das gegebene-Sein als Ganzes determiniert ist (und anders wären weder Wissenschaft noch Wahrheit möglich), dann determiniert es als Ganzes seine sämtlichen Bestandteile. Ein Wesen, das nicht aus dem Sein entweichen könnte, könnte daher auch seiner Bestimmung nicht entrinnen und wäre ein für allemal in und durch den Ort fixiert, den es im Kosmos einnimmt. Oder mit

anderen Worten: wenn der Mensch ewig lebte und nicht sterben könnte, könnte er sich auch nicht der Allmacht Gottes entziehen. Wenn er sich jedoch selbst den Tod geben kann, dann kann er jedem ihm auferlegten Schicksal entgehen, denn wenn er zu existieren aufhört, erleidet er es nicht mehr. Geht man nun auf die „phänomenologische“ Ebene über, so sieht man, daß der Selbstmord oder der freiwillige Tod ohne „Lebensnotwendigkeit“ die deutlichste Manifestation der Negativität oder der Freiheit ist. Denn wenn man sich den Tod gibt, um einer gegebenen Situation zu entrinnen, der man *biologisch* angepaßt ist (da man weiterhin in ihr *leben* könnte), dann manifestiert man damit seine Unabhängigkeit ihr gegenüber, d. h. seine Selbständigkeit oder seine Freiheit. Und von dem Augenblick an, da man durch den Selbstmord *jeder* gegebenen Situation zu entrinnen vermag, kann man mit Hegel sagen, daß die „Fähigkeit des Todes“ die „Erscheinung“ der (zumindest potentiell) „reinen“ oder absoluten Freiheit gegenüber jedem Gegebenen im allgemeinen ist*. Aber wenn der Selbstmord (der ganz offensichtlich den Menschen vom Tier unterscheidet) auch unsere Freiheit manifestiert, so setzt er sie doch nicht in *Wirklichkeit* um, denn er endet im Nichts und nicht in einer freien *Existenz*. Offenbart und verwirklicht wird die Freiheit Hegel zufolge durch den ohne irgend eine biologische Notwendigkeit allein im Hinblick auf die Anerkennung geführten reinen Prestigekampf. Aber nur insoweit wird die Freiheit durch diesen Kampf offenbart und verwirklicht, als er den Einsatz des Lebens, d. h. die wirkliche Möglichkeit des Todes einschließt**.

* Dies Hegelsche Thema hat Dostojewski in *„Die Besessenen“* wieder aufgenommen. Kirillow will sich das Leben nehmen, nur um die Möglichkeit zu beweisen, daß man dies „ohne irgendeine Notwendigkeit“, d. h. frei, tun kann. Sein Selbstmord soll die absolute Freiheit des Menschen beweisen, d. h. seine Unabhängigkeit Gott gegenüber. Dostojewskis theistischer Einwand lautet, der Mensch könne so etwas nicht tun, weil er notwendig vor dem Tode zurückschrecke: Kirillow begeht schließlich Selbstmord, weil er sich schämt, es nicht tun zu können. Doch dieser Einwand überzeugt nicht, weil ein Selbstmord „aus Scham“ ebenfalls ein *freier* Akt ist (kein Tier tut desgleichen). Und als Kirillow durch seinen Selbstmord zunichte wird, hat er, wie er es wollte, die Allmacht der Außenwelt (des „Transzendenten“) aufgehoben (indem er vor der ihm „gesetzten“ Todesstunde stirbt) und die Unendlichkeit oder Gott begrenzt. – Diese Interpretation der Kirillow-Episode verdanke ich Jacob Klein.

** Der reine Prestigekampf ist übrigens ein *Selbstmord* (mit ungewissem Ausgang), wie Hegel in den *Jenenser Vorlesungen* von 1805–1806 sagt (Ed. Hoffmeister, S. 211, drei letzte Zeilen): „I[*h*]m [*jedem Gegner*] als Bewußtsein erscheint dies, daß es auf den *Tod* eines Andern geht; es geht aber auf seinen eignen [*Tod*]; [*es ist*] Selbstmord, indem es sich [*freiwillig*] der *Gefahr* aussetzt.“ – Der Umstand, daß die Gegner am Leben bleiben, unterwirft sie den *Notwendigkeiten* des Daseins; doch diese Notwendigkeit geht in den Knecht über (der den Einsatz des Lebens verweigert hat), während der Herr (der ihn übernommen hat) frei bleibt: in seiner Arbeit steht der Knecht unter den Gesetzen des Gegebenen, doch der müßige Herr, der bereits durch die Arbeit „humanisierte“, vom Menschen zubereitete Produkte konsumiert, steht (grundsätzlich) nicht mehr unter dem Zwang der Natur. Man könnte auch sagen, daß der Herr, insofern er Mensch ist, tatsächlich im Kampf gestorben ist: er *handelt* eigentlich nicht mehr, denn er bleibt

Der Tod ist also nur ein komplementärer Aspekt der Freiheit. In welchem Maße ist er aber auch ein Komplement der Individualität?

Die Individualität ist per definitionem Synthese des Allgemeinen und des „in der Welt einzigen“ Einzelnen. Wenn man nun auf die „ontologische“ Ebene übergeht, kann man zeigen, daß die *freie* Einzelheit (oder die einzelne Freiheit) mit der Unendlichkeit unvereinbar ist.

Schon Aristoteles hat ganz klar erkannt, daß eine „Möglichkeit“, die sich *niemals* (= solange die Zeit dauert) aktualisieren oder realisieren würde, in Wirklichkeit eine absolute *Unmöglichkeit* wäre. Wenn daher irgend ein Seiendes, und insbesondere ein menschliches, in *dem* Sinne unendlich wäre, daß es *ewig* (= solange die Zeit dauert) dauerte, und wenn es gewisse Möglichkeiten des Seins nicht verwirklichte, dann wären diese Möglichkeiten für es oder in bezug auf es Unmöglichkeiten. Anders ausgedrückt: es wäre dann durch diese Unmöglichkeiten in seinem Sein und in seiner Existenz wie auch in seiner „Erscheinung“ streng *determiniert* — es wäre nicht wahrhaft frei. Wenn ein Seiendes *ewig* existiert, dann setzt es notwendig *all* seine Möglichkeiten und keine seiner Unmöglichkeiten in die Wirklichkeit um. Die *gegebene* Gesamtheit seiner Möglichkeiten oder — was das selbe ist — seiner Unmöglichkeiten stellt sein unveränderliches „Wesen“ oder seine ewige „Natur“ oder seinen ursprünglichen „Charakter“ oder seine platonische „Idee“ usw. dar, welche es in der Zeit *entwickeln* kann, indem es sie verwirklicht und manifestiert, die es aber weder verändern noch vernichten kann. In der wirklichen und „phänomenalen“ Welt wäre dieses Seiende nur der (möglicherweise einzige) „Vertreter“ einer „Gattung“, die in ihrem „Wesen“ durch die gegebene Struktur des Seins, dem sie angehört, gleichsam „vor“ ihrer zeitlichen Verwirklichung und Manifestation determiniert wäre. Oder um mit Calvin zu sprechen, der in diesem Punkt von unerbittlicher Logik war: der Mensch, der *ewig* existierte, wäre *vor* seiner „Erschaffung“ „erwählt“ oder „verdammt“, da er absolut außerstande ist, in irgendeiner Beziehung seine „Bestimmung“ oder seine „Natur“ durch seine „aktive“ Existenz in der Welt zu verändern.

Das unendliche oder ewige Seiende, insbesondere der unsterbliche oder sich eines „Fortlebens“ erfreuende Mensch, würde durch seine eingeschränkten Möglichkeiten oder durch seine Unmöglichkeiten *vereinzelt* und könnte vor allen anderen Wesen ausgezeichnet sein, da es Unmöglichkeiten hat, die die anderen nicht haben. Es wäre also ein *einzelnes* Wesen; aber dieses Einzelne wäre nicht

müßig; er lebt also, als wäre er tot; darum entwickelt er sich auch im Laufe der Geschichte nicht mehr und wird an ihrem Ende einfach zunichte: sein Dasein ist ein (in der Zeit begrenztes) bloßes Fortleben oder ein „hinausgeschobener Tod“. Der Knecht befreit sich fortschreitend durch die Arbeit, in der sich seine Freiheit *darstellt;* aber schließlich muß er den Kampf wieder aufnehmen, um diese Freiheit zu *verwirklichen,* indem er durch den Sieg den allgemeinen und homogenen Staat schafft, dessen „anerkannter“ Bürger er dann ist.

frei und wäre daher nicht Individualität im eigentlichen Sinne. Da es über seine „Natur“ nicht hinausgehen könnte, würde es seine gegebene Einzelheit nicht negieren oder „aufheben“ bzw. „transzendieren“ und sich so zum Allgemeinen erheben können. Und da es an sich nichts *Allgemeines* hätte, würde es nur *Einzelnes* sein, ohne wahrhaftes *Individuum* zu sein. So erscheint die Individualität bei dieser Auffassung vom Menschen erst da, wo die menschliche Einzelheit auf die *göttliche* Allgemeinheit projiziert wird. Von der bloßen animalischen und dinglichen Einzelheit verschiedene Individualität ist der Mensch Calvins nur dank der Tatsache, daß er „erwählt“ oder „verdammt“, d. h. in eben seiner *Einzelheit* durch einen *allgemeinen* Gott „anerkannt“ wird. Aber dieser Gott *determiniert* ihn, indem er ihn „anerkennt“, und er „anerkennt“ ihn nur auf Grund einer *Vor*-Determination, die der Existenz selbst und der „Erscheinung“ des „anzuerkennenden“ Determinierten gleichsam vorgängig ist. An sich selbst betrachtet ist der „unsterbliche“ Mensch mit seinen *begrenzten* Möglichkeiten daher weder frei noch im eigentlichen Sinne individuell. Was aber das unendliche Wesen angeht, das *alle* Möglichkeiten des Seins verwirklicht, so kann man es, wenn man will, als „frei“ bezeichnen – zumindest in dem antiken und spinozistischen Sinne des Fehlens aller immanenten oder von außen kommenden *Nötigung*. Doch wenn jeder Mensch *alle* Möglichkeiten des Seins (sei es auch nur des menschlichen Seins) verwirklicht und manifestiert, dann gibt es zwischen den Menschen keinen wahrhaften Unterschied mehr, und keiner stellt mehr eine Einzelheit dar, ohne die es doch Individualität im eigentlichen Sinne nicht gibt. Schon Aristoteles hat das begriffen, und seine Entdeckung wurde von den Arabern und Spinoza wieder aufgenommen. Das unendliche oder ewige („unsterbliche“) Wesen, das in dem Sinne „frei“ ist, daß es nicht durch andere realisierbare Unmöglichkeiten begrenzt ist, ist notwendigerweise einheitlich und einzig: eine *allgemeine* göttliche „Substanz“, die sich in und durch eine unendliche Mannigfaltigkeit von *einzelnen* „Attributen“ und „Modi“ verwirklicht und manifestiert. Wenn man so will, gibt es in dieser infinitistischen Konzeption also Freiheit und Individualität: aber nur Gott ist hier freies Individuum, und es gibt keine rein natürliche Welt mehr, folglich auch keinen Menschen im eigentlichen Sinne des Wortes; folglich gibt es auch die Geschichte genannte „Bewegung“ nicht mehr*. Wenn der Mensch unsterblich ist, wenn er seinen biologischen Tod „überlebt“, gibt es in ihm daher weder Freiheit noch Individualität. Die Freiheit des Menschen besteht darin, daß er effektiv seine eigene gegebene „Natur“ negiert, d. h. seine „schon verwirklichten Möglichkeiten, die seine Unmöglichkeiten (d. h. alles mit ihnen Unvereinbare) determinieren“. Und seine Individualität besteht in einer Synthese seiner Einzelheit und einer ihm ebenfalls eigenen Allgemeinheit. Der Mensch kann daher nur insoweit indivi-

* Siehe das vorige Kapitel: „Ewigkeit, Zeit und Begriff“.

duell und frei sein, als die *Allgemeinheit* der Möglichkeiten seines Seins sich in ihm mit der einzigartigen *Einzelheit* der zeitlichen Verwirklichungen und Äußerungen dieser Möglichkeiten verbindet. Nur darum, weil er potentiell unendlich und in actu immer durch seinen Tod begrenzt ist, stellt der Mensch ein freies Individuum dar, das eine Geschichte hat und sich einen Ort in der Geschichte frei erschaffen kann, statt sich wie die Pflanze und das Ding damit zu begnügen, passiv einen natürlichen Ort im gegebenen Kosmos einzunehmen, der durch dessen Struktur bestimmt wird*.

Der Mensch ist daher nur insoweit (freies) Individuum, als er sterblich ist, und kann sich als ein solches Individuum nur dann verwirklichen und manifestieren, wenn er auch den Tod verwirklicht und manifestiert. Das ist bei Betrachtung des Menschen auf der „phänomenologischen" Ebene leicht zu erkennen.

Hegel erkannte es während seiner „romantischen" Jugend bei der Analyse der „manifesten" Existenz der „Liebenden", d. h. zweier menschlicher Wesen, die ihre Animalität transzendieren und vollständige Kommunikation in ein und demselben wahrhaft menschlichen Leben haben (in welchem der menschliche Wert, den man sich selbst zuerkennt, von dem dem anderen zuerkannten Wert abhängig ist, und umgekehrt). Er erkannte, daß nur der Tod seine beiden Wesen trennen und unterscheiden, d. h. sie vereinzeln und damit individualisieren konnte. Denn während jeder von den beiden im und durch den andern, und gleichsam an Stelle des andern leben konnte, mußte jeder für sich sterben, da sein Tod wahrhaft der seine, und zwar nur der seine war. Diese Feststellung aber bleibt selbst dann wahr, wenn man sie aus ihrem romantischen Rahmen herausnimmt, und wenn man statt seines Liebeslebens die geschichtliche Existenz des Menschen betrachtet. Wenn in der wahrhaft homogenen Mensch-

* Wenn ein Tier – oder ein Mensch, insofern er Lebewesen ist – an eine Weggabel kommt, *kann* es nach rechts *oder* nach links gehen: die beiden Möglichkeiten sind als Möglichkeiten miteinander vereinbar. Aber wenn es tatsächlich den Weg nach rechts einschlägt, dann ist es ausgeschlossen, daß es den Weg nach links eingeschlagen hätte, und umgekehrt: insofern die beiden Möglichkeiten in Wirklichkeit umgesetzt werden, sind sie miteinander unvereinbar. Das Tier, das auf den Weg nach rechts eingebogen ist, muß umkehren, um den Weg nach links einzuschlagen. Der Mensch, insofern er Lebewesen ist, muß das ebenfalls tun. Aber insofern er Mensch, d. h. *geschichtliches* (oder „geistiges" bzw. dialektisches) Wesen ist, kehrt er niemals um. Die Geschichte kennt keinen Rückzug, und gleichwohl verläuft sie auf dem linken Wege, nachdem sie zuvor den rechten Weg eingeschlagen hatte. Es ist nämlich zu einer Revolution gekommen; der Mensch hat sich als der, der den rechten Weg eingeschlagen hatte, *negiert*, und da er dadurch anders geworden ist, als er war, gelangte er auf den linken Weg. Er hat sich negiert, ohne vollständig unterzugehen und ohne aufzuhören, Mensch zu sein. Aber das Lebewesen in ihm, das auf dem rechten Wege war, *konnte* nicht auf den linken Weg gelangen: es *mußte* also untergehen und der von ihm verkörperte Mensch sterben. (Es wäre ein Wunder, wenn eine Revolution gelänge, ohne daß eine Generation die andere – auf natürliche Weise oder mehr oder weniger gewaltsam – ablöst.)

heit, die am Ende der Geschichte als Staat Wirklichkeit wird, die *menschlichen* Existenzen wirklich austauschbar werden – in dem Sinne, daß eines jeden Tun (und „das wahre *Sein* des Menschen" ist ja nach Hegel „seine *Tat*") auch das „Tun Aller und Jeder" ist, und umgekehrt –, dann stellt der Tod notwendig jeden in Gegensatz zu allen andern und vereinzelt ihn in seinem Dasein, dergestalt, daß das *allgemeine* Tun stets auch *einzelnes* Tun (das dort scheitern könnte, wo ein anderes erfolgreich ist) und damit *individuelles* Tun ist*.

Freiheit und Individualität des Menschen setzen also seinen Tod voraus, und das selbe gilt für seine Geschichtlichkeit, da sie – wie wir erkannt haben – nichts anderes ist als die freie Individualität oder die individuelle oder individualisierte Freiheit.

Für Hegel beginnt die Geschichte erst mit dem „ersten" Kampf um die Anerkennung, der nicht das wäre, was er ist, d. h. anthropogen, wenn er nicht den wirklichen Einsatz des Lebens einschlösse. Und die Geschichte ist im ganzen nur eine Entwicklung des „Widerspruchs", der aus der „unmittelbaren" Lösung dieses ersten sozialen oder menschlichen Konflikts durch die Entgegensetzung von Herrschaft und Knechtschaft entsteht. Nach Hegel hätte die Geschichte also keinen Sinn, keinen Grund und keine Daseinsmöglichkeit, wenn der Mensch nicht sterblich wäre. Und daß es wirklich so ist, läßt sich leicht erkennen.

Wenn der Mensch ewig (= solange die Zeit dauert) lebte, hätte er ja gewiß „eine Entwicklung durchmachen" können, wie Tier und Pflanze. Doch bei einer „Entwicklung" in der Zeit würde er nur eine ewige determinierte, ihm von vornherein *gegebene* oder auferlegte „Natur" „entwickeln", und seine Entwicklung wäre nichts weniger als ein geschichtliches Drama mit unbekanntem Ausgang. Nur insoweit wird eine geschichtliche Situation wirklich ernst und verwandelt sich eine gegebene existentielle in eine „geschichtliche" Situation, als der Mensch in ihr endgültig sein menschliches Schicksal verfehlen kann, oder insoweit die Möglichkeit besteht, daß die Geschichte ihr Ziel verfehlt; und das ist nur dann möglich, wenn die Geschichte in der und durch die Zeit begrenzt, also auch der sie erschaffende Mensch sterblich ist. Nur der wesentlichen Endlichkeit des Menschen und der Geschichte wegen ist diese etwas anderes als eine Tragödie – oder gar eine Komödie –, welche von menschlichen Schauspielern zur Ergötzung der Götter gespielt wird, die ihre Autoren sind, daher auch ihren Ausgang kennen und sie nicht ernst nehmen, d. h. auch nicht wahrhaft tragisch auffassen können, genau wie die Schauspieler selbst, wenn sie wissen, daß sie nur eine ihnen übertragene Rolle spielen. Es ist die Endlichkeit jeder geschichtlichen Tat, d. h. die Möglichkeit eines absoluten Fehlschlags, die den für die tatsächliche Teilhabe eines Menschen an der Geschichte kennzeichnenden Ernst

* Was bliebe von Christi *Individualität* übrig, wenn Jesus nicht geboren und *gestorben* wäre?

bewirkt: einen Ernst, der es dem die Geschichte erschaffenden Menschen erlaubt, ohne jeden weiteren Zuschauer auszukommen*.

Abschließend kann man also feststellen, daß der menschliche Tod sich als Manifestation der Freiheit, Individualität und Geschichtlichkeit des Menschen darstellt, d. h. als Manifestation des „totalen" oder dialektischen Charakters seines Seins und seiner Existenz. Insbesondere ist der Tod eine „Erscheinung" der Negativität, welche der eigentliche Motor der dialektischen Bewegung ist. Der Tod ist aber *darum* eine Manifestation des dialektischen Charakters des Menschen, weil er ihn *dialektisch* aufhebt, d. h. aufbewahrt und emporhebt, und als *dialektische* Aufhebung unterscheidet er sich wesentlich vom bloßen „Ende" (Ver-enden) eines rein natürlichen Wesens.

Noch einmal: es kann bei Hegel nicht von einem „Fortleben" des Menschen nach seinem Tode die Rede sein, das ihn ewig im gegebenen-Sein erhalten würde und mit der wesentlichen Endlichkeit alles dialektischen Seins unvereinbar ist. In seinem und durch seinen Tod wird der Mensch vollständig und endgültig zunichte; er wird — wenn man so sagen darf — reines Nichts, indem er aufhört, (gegebenes-)Sein zu sein. Die „dialektische Aufhebung" durch den Tod und des Todes ist darum ganz etwas anderes als die Unsterblichkeit.

Die Negativität im Sein (= Identität) weist ihm die Zeitlichkeit (= Totalität) zu, die als wirkliche Dauer der Welt existiert und sich als geschichtliche Zeit oder Geschichte darstellt. Die Negativität aktualisiert sich daher durch die Negation des Seins (das in das Nichts der „Vergangenheit" versinkt); diese aber ist insofern dialektisch, als sie nicht zum reinen Nichts führt: indem man das (gegebene-)Sein überschreitet oder transzendiert, erschafft man den Begriff, der das Sein minus das (Da)sein des Seins ist. Die Negativität *bewahrt* also den „Inhalt" des Seins (als Begriff „Sein") *auf* und *hebt* ihn *empor*, indem sie ihn

* Auch die von Plato vorgeschlagene und von Kant wieder aufgenommene Lösung ist unbefriedigend. Nach Plato–Kant wählt (außerhalb der Zeit) jeder Mensch – wiewohl er ewig oder unsterblich ist – eine bestimmte einzelne Existenz, die er während einer gewissen Zeit behält. Doch eine solche zeitliche Existenz ist offenkundig nicht wahrhaft *geschichtlich*. Ernsthaft ist allenfalls die „transzendentale Wahl": ihre zeitliche Verwirklichung ist nur eine Komödie, von der schwer zu sagen ist, warum und für wen sie gespielt wird, und deren Inhalt und Ausgang vorher bekannt sind. Außerdem spielt der ewige Mensch *darum* nur eine einzige zeitliche Rolle, weil er durch etwas (in Wirklichkeit: durch Gott) daran gehindert wird, auch andere Rollen zu spielen (vor allem, wenn die von ihm gespielte Rolle einen glücklichen Ausgang hat): als *ewiger* Mensch ist er also nicht *frei*. Im übrigen ist nicht einzusehen, warum der transmundane Mensch eher die eine als die andere Rolle oder eine „schlechte" Rolle wählt (es sei denn, er wähle „planlos", d. h. eben ohne irgend eine Freiheit). So hat Calvin mit Recht gesagt, daß bei der platonischen Hypothese die Wahl der Rolle notwendig durch Gott *determiniert* wird, und nicht durch den, der sie scheinbar vollzieht. Wenn schließlich jeder Mensch jede beliebige Rolle wählen kann, und wenn Gott es ist, der alle andern außer der gewählten Rolle ausschließt, dann ist es auch Gott, der des Menschen Allgemeinheit vereinzelt, und der Mensch ist daher nur für und durch Gott *Individuum*.

in „idealer“ und nicht „realer“ Gestalt weiterbestehen läßt. Und ohne die Negativität, d. h. ohne die Endlichkeit oder die Zeitlichkeit, wäre das Sein niemals ein *begriffenes* Sein.

Wenn also der Tod eine Manifestation der Negativität im Menschen (oder genauer: des Menschen) ist, verwandelt er sein reales Sein in den idealen Begriff. Weil der Mensch sterblich ist, kann er sich als der begreifen, der er in Wirklichkeit ist, d. h. eben als sterblich: im Gegensatz zum Tier *denkt* er sich als sterblich, und daher denkt er seinen eigenen Tod. Er „transzendiert“ ihn also, wenn man so will, und stellt sich gleichsam jenseits des Todes – jedoch in der einzigen Weise, in der man über das gegebene-Sein „hinausgehen“ kann, ohne ins reine Nichts zu versinken, d. h. in und durch das Denken.

Nach Hegel erhebt der Mensch sich „zum ersten Male“ über das bloß animalische Selbstgefühl und gelangt zum menschlichen Selbstbewußtsein, zum begrifflichen und redehaften Bewußtsein im allgemeinen, durch den ohne jede Notwendigkeit gewagten Einsatz des Lebens, durch die Tatsache, daß er ohne Zwang dem Tod entgegengeht. Denn durch die selbständige Hinnahme des Todes geht er über das gegebene Sein „hinaus“, das er selbst ist, oder „transzendiert“ es, wobei dies „Hinausgehen“ eben das Denken ist, das jenes Sein ihm selbst und anderen „offenbart“, indem es dieses gleichsam von außen und von einem inexistenten Jenseits aus erhellt. Wenn der Mensch nicht freiwillig sterblich (d. h. frei, individuell und geschichtlich, d. h. total oder dialektisch) wäre, könnte er weder denken noch sprechen, würde er sich also vom Tier nicht unterscheiden.

Daß der menschliche Tod im Gegensatz zum animalischen „Ende“ eine „dialektische Aufhebung“ ist (d. h. *frei*, da er biologisch verfrüht sein kann), besagt also, daß der Mensch *weiß*, daß er sterben muß. Das Tier, die Pflanze oder das Ding enden „an sich oder für uns“, d. h. nur für einen außenstehenden Beobachter. Der Tod eines Menschen hingegen existiert auch „für sich“, denn er ist dessen selbst bewußt. Dies Ende „an und für sich“, d. h. dies dialektische oder „totale“ Ende ist der Tod im eigentlichen Sinne, der nur dem Menschen widerfährt; und weil der Mensch in diesem Sinne *sterblich* ist, darum ist er wahrhaft menschlich und wesentlich vom Tier unterschieden*.

* Die berühmte Beweisführung des Epikur kann nur für das Tier oder für das nichtdialektische Sein im allgemeinen gelten, das sein Ende lediglich *erleiden*, zu ihm niemals „vorlaufen“ kann. Dies Sein *ist*, solange es lebt, und nach seinem Tode wird es zunichte. *Für es* existiert der Tod also tatsächlich nicht, und man kann von ihm nicht sagen: „es stirbt“. Doch der Mensch transzendiert sich in seiner und durch seine Existenz selbst: er ist zu Lebzeiten auch jenseits seiner wirklichen Existenz; seine künftige Abwesenheit ist in seinem Leben gegenwärtig, und das Argument des Epikur kann diese Gegenwart der Abwesenheit in seiner Existenz nicht auslöschen. So ist der Mensch *für sich selbst* sterblich, und darum kann er allein im eigentlichen Sinne *sterben*. Denn er allein kann leben im Wissen darum, daß er sterben wird. Darum kann er auch in gewissen Fällen auf Grund der Idee des Todes leben, indem er ihr alles unterordnet, was ihm nur durch sein Leben vorgeschrieben wird (Askese).

Dadurch, daß der Mensch tatsächlich sein Leben (ohne Notwendigkeit) einsetzt, wird er seines Todes bewußt; und wenn er erst einmal dieses Bewußtsein hat, kann er – im Gegensatz zum Tier – entweder bewußt oder freiwillig sterben, oder aber sich in und durch sein Denken und seinen Willen dem Tode versagen. Einerseits kann der Mensch sterben „ohne das Bewußtsein zu verlieren"; er kann auch freiwillig in einem durchdachten und berechneten Einsatz oder unter Einsicht in den bevorstehenden schicksalhaften Ausgang dem Tode begegnen; er kann sich sogar aus irgendwelchen von ihm für gültig erachteten Motiven selbst den Tod geben. Andererseits kann er seinen Tod negieren, wie er (in einer Selbsttäuschung) all das negieren kann, was ihm in und durch sein Bewußtsein tatsächlich gegeben ist, d. h. er kann sich für unsterblich erklären.

Aber der Mensch kann nicht *wirklich* unsterblich werden. Denn das *Sein* des Negierten geht in die Negation über und setzt ihr Ergebnis in die *Wirklichkeit* um. So kann der Mensch zwar die wirkliche, natürliche Welt (aktiv) negieren und dadurch eine geschichtliche oder menschliche („technische") Welt erschaffen, die, wenn auch in anderer Weise, ebenso wirklich ist. Doch der Tod ist reines Nichts und besteht nur als *Begriff* des Todes (= Gegenwart der Abwesenheit des Lebens) fort; wenn man nun aber einen Begriff negiert, so erreicht man damit nur die Erschaffung eines anderen *Begriffs,* und daher kann der Mensch, der seinen Tod negiert, sich seine Unsterblichkeit nur „einbilden": er kann nur an sein „ewiges Leben" oder an seine „Auferstehung" *glauben,* kann aber sein eingebildetes „Fortleben" nicht wirklich *leben.* Doch dieser Glaube, dessen Gegenstück und Ursprung das Vermögen ist, sich selbst frei den Tod zu geben, zeichnet den Menschen gleichfalls vor dem Tiere aus: der Mensch ist nicht nur das einzige lebende Wesen, welches weiß, daß es sterben muß und sich selbst frei den Tod geben kann, sondern auch das einzige, das nach Unsterblichkeit trachten und mehr oder weniger fest an sie glauben kann.

Daß der Tod des Menschen und folglich seine Existenz selbst dialektisch ist, besagt so unter anderem, daß er sich als ein Wesen „darstellt", das um seine Sterblichkeit weiß und nach Unsterblichkeit trachtet, d. h. über seinen Tod in seinem und durch sein Denken „hinausgeht". Aber die „Transzendenz" des Menschen in bezug auf seinen Tod manifestiert sich nicht nur durch die irrige subjektive „Gewißheit" des Fortlebens, sondern „erscheint" auch als Wahrheit, da sie Offenbarung einer objektiven „Wirklichkeit" ist.

Daß der Mensch dialektisch oder im eigentlichen Sinne sterblich ist, besagt, daß er zu seinem Tode frei „vorlaufen" oder über seine gegebene Existenz, wie sie auch sei, unabhängig von ihrer Eigenart hinausgehen kann. Das besagt, daß seine Möglichkeiten über all das hinausgehen, was er tatsächlich verwirklicht hat, und nicht eindeutig dadurch bestimmt werden. Aber das heißt auch, daß er nur eine begrenzte Zahl seiner unendlichen (oder besser „unbestimmten", wie jedes Nicht-A unbestimmt ist) Möglichkeiten tatsächlich verwirklichen kann.

Anders ausgedrückt, der Mensch stirbt immer gleichsam verfrüht (was in gewisser Weise sein Verlangen nach Fortleben „rechtfertigt"), d. h. bevor er alle Möglichkeiten seines Seins (oder besser: seines negierenden oder schöpferischen Tuns) erschöpft hat. Das Tier kann zunichte werden, nachdem es all das verwirklicht hat, dessen es fähig war, so daß eine Fortsetzung seines Lebens keinen Sinn mehr hätte: sein Tod ist dann „natürlich". Aber der Mensch stirbt stets eines, wenn man so will, „gewaltsamen" Todes, denn sein Tod hindert ihn daran, noch anderes zu tun als das, was er schon getan hat*.

Jeder Verstorbene hätte seine Tätigkeit fortsetzen oder negieren können: er hat also seine existentiellen menschlichen Möglichkeiten nicht vollständig erschöpft. Darum können seine menschlichen Möglichkeiten auch menschlich verwirklicht werden, d. h. in einem und durch einen anderen Menschen, der sein Werk aufnimmt und sein Tun (das sein Sein selbst war) fortsetzt. Dadurch wird die Geschichte möglich, und darum kann sie trotz oder vielmehr wegen des Todes Wirklichkeit werden. Denn im Wissen um ihre Sterblichkeit erziehen die Menschen ihre Kinder so, daß diese ihre Werke vollenden können, indem sie auf Grund der Erinnerung an die dahingegangenen Ahnen tätig sind. Charakterisiert und von der in der Natur zu beobachtenden reinen Evolution wesentlich unterschieden ist die geschichtliche Existenz aber eben durch diese Projektion in die Zukunft, welche für den sie Denkenden niemals Gegenwart wird, wie auch durch diese Fortsetzung einer nicht ihr eigenen Vergangenheit in einer (gegenwärtigen) Existenz.

Diese Transzendenz des Todes in der und durch die Geschichte ist die *Wahrheit* (= offenbarte *Wirklichkeit*) der subjektiven Gewißheit des „Fortlebens": der Mensch geht insoweit über seinen Tod „hinaus", als sein Sein seine Tat ist, und als diese Tat durch die (im übrigen ihrerseits endliche) Geschichte fortgesetzt wird. Doch zu dieser Wahrheit gelangt der Mensch nur sehr spät und stets widerwillig. Anfangs glaubte er (oder besser: möchte er glauben) an sein eigenes Fortleben nach dem Tode und negiert in seiner Einbildung sein endgültiges Zunichtewerden. Aber er ist nur menschlich, wenn er in einer Welt lebt, und so kann er nur dann sein menschliches Leben nach seinem diesseitigen Tode denken, wenn er sich eine transzendente Welt oder ein sogenanntes „göttliches" „Jenseits" einbildet (wobei das Göttliche oder das „Heilige" nichts anderes ist als der „natürliche Ort" der Toten). Wir haben aber gesehen, daß dort, wo es ein *ewiges* Leben und damit Gott gibt, für menschliche Freiheit, Individualität

* Selbst das als „gewaltsam" oder „zufällig" bezeichnete Ende des Tieres erscheint als natürlich, wenn man die Natur als Ganzes betrachtet: dies Ende wird stets durch die natürliche Bindung des Tieres im Kosmos bestimmt oder „gerechtfertigt". – Der Umstand, daß die Nachkommenschaft des Tieres nur dessen eigene Existenz reproduziert, beweist, daß es mit ihrer Erzeugung all seine wesentlichen existentiellen Möglichkeiten erschöpft hat. Doch der „geistige Nachkomme" geht weiter als sein „Vater", selbst wenn er den falschen Weg einschlägt; darum hatte auch der „Vater" gleichsam das „Recht" (oder die menschliche Möglichkeit), länger zu leben, als er tatsächlich gelebt hat.

und Geschichtlichkeit kein Raum mehr ist. Wenn der Mensch, der sich für unsterblich erklärt, den Widerspruch überwindet, faßt er sich daher schließlich stets als rein natürliches Wesen auf, das in seiner rein einzelnen und keineswegs schöpferischen Existenz ein für allemal determiniert ist. Und wenn er über die Idee der geschichtlichen freien Individualität verfügt, so spricht er diese allein Gott zu, womit er diesem auch den Tod zuspricht, den er sich selbst versagt. Doch der Mensch kann nur dadurch befriedigt werden, daß er seine eigene Individualität verwirklicht, und daß er *weiß,* daß er dies tut. Der Mensch, der an seine Unsterblichkeit glaubt oder, was dasselbe ist, der an Gott glaubt, gelangt infolgedessen niemals zur Befriedigung und lebt stets im Widerspruch mit sich selbst: er ist, wie Hegel sagt, „unglückliches Bewußtsein" und lebt in der „Entzweiung".

Die endgültige Befriedigung des Menschen, welche die Geschichte zum Abschluß bringt, schließt notwendig das *Bewußtsein* der (durch die allgemeine Anerkennung der Einzelheit) verwirklichten Individualität ein. Und dies Bewußtsein schließt wiederum notwendig das Bewußtsein des Todes ein. Wenn also die vollständige Befriedigung des Menschen das Ziel und der natürliche Abschluß der Geschichte ist, kann man sagen, daß diese dadurch zum Abschluß kommt, daß der Mensch seinen Tod vollkommen begreift. Den phänomenologischen, metaphysischen und ontologischen Sinn seiner wesentlichen Endlichkeit hat der Mensch aber zum erstenmal in der und durch die Hegelsche Wissenschaft völlig begriffen. Wenn also jene Wissenschaft, nämlich die Weisheit, einerseits erst am Ende der Geschichte hat erscheinen können, dann gelangt diese andererseits nur durch *sie* vollkommen und endgültig zum Abschluß. Denn nur dadurch, daß er sich in jener Wissenschaft als sterblich, d. h. als geschichtliches freies Individuum begreift, gelangt der Mensch zur Fülle des Bewußtseins eines Selbst, das keinen Grund mehr hat, sich zu negieren oder anders zu werden.

Die Hegelsche Wissenschaft gipfelt in der Beschreibung des als totales oder dialektisches Wesen verstandenen Menschen. Daß der Mensch dialektisch ist besagt aber, daß er sich selbst (auf der phänomenologischen Ebene) als sterblich „erscheint"; oder, was dasselbe ist, daß er notwendig in einer natürlichen Welt existiert, in der es kein Jenseits gibt, d. h. keinen Raum für einen Gott (metaphysische Ebene); oder, was wiederum dasselbe ist, daß er in seinem Sein selbst zeitlich ist, welches Sein so in Wahrheit *Tat* ist (ontologische Ebene)*.

* Von jeher haben gewisse Menschen Gott und das Fortleben geleugnet. Doch Hegel hat als erster den Versuch einer vollständigen atheistischen und in bezug auf den Menschen finitistischen *Philosophie* gemacht (zumindest in der großen *„Logik"* und den vorangegangenen Schriften). Er hat nicht nur eine korrekte Beschreibung der *endlichen* menschlichen Existenz auf der „phänomenologischen" Ebene gegeben, was ihm gestattete, sich ohne Widerspruch der Grundkategorien des jüdisch-christlichen Denkens zu bedienen. Er hat auch (freilich nicht ganz mit Erfolg) versucht, diese Beschreibung durch eine metaphysische und ontologische Analyse zu vervollständigen, die ebenfalls radikal atheistisch und finitistisch war; aber sehr wenige von seinen Lesern haben begriffen, daß

Fassen wir zusammen: die Hegelsche Dialektik ist nicht eine *Methode* der Forschung oder der philosophischen Darstellung, sondern die adäquate Beschreibung der *Struktur* des Seins, wie auch der Verwirklichung und der Erscheinung des Seins.

Daß das Sein dialektisch ist, besagt zunächst (auf der ontologischen Ebene), daß es *Totalität* ist, die *Identität* und *Negativität* einschließt. Es besagt weiterhin (auf der metaphysischen Ebene), daß das Sein nicht nur als *natürliche*, sondern auch als *geschichtliche* (oder menschliche) *Welt* Wirklichkeit wird, wobei diese beiden Welten die Totalität des Wirklichen erschöpfen (es gibt keine göttliche Welt). Und es besagt schließlich (auf der phänomenologischen Ebene), daß das Wirkliche nicht nur als unbelebtes Ding, Pflanze oder Tier da ist und erscheint, sondern auch als wesentlich zeitliches oder *sterbliches geschichtliches freies Individuum* (welches *kämpft* und *arbeitet*). Oder anders ausgedrückt: daß es *Totalität* oder *Vermittlung* oder *Aufhebung* gibt, besagt, daß es außer dem *gegebenen-Sein* auch *schöpferische-Tat* gibt, die zu einem *Werke* führt.

die Dialektik letztlich gleichbedeutend mit Atheismus war. – Seit Hegel erhob sich der Atheismus nie mehr auf dessen metaphysische und ontologische Höhe. In der Gegenwart hat Heidegger als erster eine vollständige atheistische Philosophie in Angriff genommen. Aber es hat nicht den Anschein, als habe er sie über die phänomenologische Anthropologie hinausgetrieben, die er im (allein erschienenen) ersten Bande von „*Sein und Zeit*" entwickelt hat. Diese (zweifellos bemerkenswerte und echt philosophische) Anthropologie fügt im Grunde der Anthropologie der PhG nichts neues hinzu (welch letztere man im übrigen wahrscheinlich niemals verstanden hätte, hätte Heidegger nicht sein Buch veröffentlicht); aber unausgesprochen wird darin der Atheismus oder der ontologische Finitismus völlig konsequent vertreten. Das hat verschiedene – im übrigen kompetente – Leser nicht gehindert, von einer Theologie Heideggers zu sprechen und in seiner Anthropologie eine Vorstellung vom Fortleben zu finden.

V. Kapitel

Die Idee des Todes in der Philosophie Hegels

In einem grundlegenden Abschnitt der *Vorrede* zu PhG (S. 19–24) entwirft Hegel die großen Linien seiner Philosophie und gibt ihr Hauptziel an; er zählt dort die seiner Philosophie zugrunde liegenden Prinzipien und die wesentlichsten aus ihnen abzuleitenden Folgerungen auf. Dieser Abschnitt liefert uns den Schlüssel zum Verständnis des *ganzen* Hegelschen Systems, insbesondere zur PhG, und zeigt deutlich die überragende Rolle, die die Idee des Todes in Hegels Philosophie spielt.

Hegel erklärt zunächst, worin seiner eigenen Meinung nach das Wesentliche und Neue seiner Philosophie besteht. Es heißt da (S. 19, Z. 23–26):

„Es kommt nach meiner Einsicht, welche sich nur durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muß, alles darauf an, das Wahre nicht [*nur*] als *Substanz*, sondern ebenso sehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken."

Dieser Satz richtet sich zunächst gegen Schelling und seine Auffassung des „Absoluten" als „Substanz". Aber jene Schellingsche Auffassung nimmt nur die Spinozistische Auffassung wieder auf, die ihrerseits eine radikale Form der traditionellen, d. h. griechischen oder heidnischen Ontologie darstellt. Hegel setzt also seine eigene Philosophie allen vorangegangenen entgegen (mit der einzigen Ausnahme der Philosophien von Kant und Fichte und in gewissem Maße derjenigen von Descartes). Im Gefolge von Thales und Parmenides haben die vorhegelschen Philosophen ausschließlich an der Vorstellung der „Substanz" festgehalten und vergessen, daß die des „Subjekts" ebenso ursprünglich und grundlegend ist.

Die Philosophie ist nicht nur Wahrheit oder wahre Beschreibung; sie ist auch Beschreibung des Wahren – oder sollte es wenigstens sein. Wenn aber die Wahrheit korrekte und vollständige „Offenbarung" (= Beschreibung) des Seins und des Wirklichen durch die kohärente Rede (Logos) ist, dann ist das Wahre das durch-die-Rede-in-seiner-Wirklichkeit-offenbarte-Sein. Es genügt also nicht, daß der Philosoph das Sein beschreibt, sondern er muß auch das offenbarte Sein beschreiben und von der Tatsache der Offenbarung des Seins durch die Rede berichten. Der Philosoph muß die *Totalität* dessen beschreiben, was *ist* und existiert. Nun schließt diese Totalität aber tatsächlich die Rede ein, und zwar insbesondere die philosophische Rede. Der Philosoph hat es daher nicht nur mit dem (statisch-gegebenen-)*Sein* oder mit der *Substanz* zu tun, die Objekt der Rede ist,

sondern auch mit dem *Subjekt* der Rede und der Philosophie: es genügt nicht, daß er von dem ihm gegebenen Sein spricht; er muß vielmehr auch von sich selbst sprechen und sich sich selbst erklären als einen, der vom Sein und von sich spricht.

Mit anderen Worten: die Philosophie muß erklären, wie und warum das Sein nicht nur als Natur und natürliche Welt, sondern auch als Mensch und geschichtliche Welt Wirklichkeit wird. Die Philosophie darf nicht ausschließlich Philosophie der Natur, sondern muß auch Anthropologie sein: außer den ontologischen Grundlagen der natürlichen Wirklichkeit muß sie auch die der menschlichen Wirklichkeit suchen, welche allein imstande ist, sich selbst durch die Rede zu offenbaren.

Hegel sagt das selbst in einem Abschnitt, der kurz nach der zitierten Stelle steht (S. 20, Z. 5–19):

„Die lebende [*d. h. weder statische noch gegebene*] Substanz ist ferner das Sein, welches in Wahrheit *Subjekt,* oder was dasselbe heißt, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die [*dialektische*] Bewegung des Sichselbstsetzens oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst ist. Sie ist als Subjekt die reine *einfache Negativität,* eben dadurch die Entzweiung des Einfachen; oder die entgegensetzende Verdopplung, welche wieder die Negation dieser gleichgültigen Verschiedenheit und ihres Gegensatzes ist: nur diese sich *wiederherstellende* Gleichheit oder die Reflexion im Anderssein in sich selbst – nicht eine *ursprüngliche* Einheit als solche, oder *unmittelbare* [*Einheit*] als solche – ist das Wahre. Es ist das Werden seiner selbst, der Kreis, der sein Ende als seinen Zweck voraussetzt und zum Anfange hat und nur durch die Ausführung und sein Ende wirklich ist."

Dieser sehr konzentrierte Abschnitt enthält alle grundlegenden Vorstellungen der „Dialektik" Hegels und faßt alles Wesentliche und wahrhaft Neue seiner Philosophie zusammen.

Während die als natürliches (statisch-gegebenes-)*Sein* aufgefaßte *Substanz* die Identität (mit sich selbst) zur ontologischen Grundlage hat, basiert das *Subjekt* der dieses Sein und sich selbst, d. h. den Menschen offenbarenden Rede letztlich auf der Negativität. Nun ist aber der in seinem Wesen durch die Negativität beherrschte Mensch nicht (statisch-gegebenes-)*Sein,* sondern *Tat* oder Akt-des-sichsetzens oder des Sich-selbst-erschaffens. Und wirklich ist er nur als „dialektische Bewegung", deren Ergebnis durch die *Negierung* des ihm als Ausgangspunkt dienenden Seins „vermittelt" ist. Jene Negativität, die im Sein der Identität des Seins beigesellt ist, spaltet dieses Sein in Objekt und Subjekt, indem sie den der Natur entgegengesetzten Menschen erschafft. Aber jene selbe Negativität, die als menschliche Existenz im Schoße der Natur Wirklichkeit geworden ist, vereinigt auch von neuem Subjekt und Objekt in der wahren und durch die wahre Erkenntnis, in der die Rede mit dem von ihr offenbarten Sein übereinstimmt. Das Wahre oder das offenbarte Sein ist also nicht, wie Parmenides und seine Nacheiferer

dachten, die erste und ursprüngliche bzw. die „unmittelbare" oder gegebene und natürliche Identität des Seins und des Denkens, sondern das *Ergebnis* eines langen aktiven Prozesses, welcher damit beginnt, daß der Mensch in *Gegensatz* zur Natur gestellt wird, von der er spricht, und die er durch seine Tat „negiert".

Die Wiederherstellung der Einheit oder die schließliche Übereinstimmung von „Substanz" und „Subjekt" vollzieht sich in der adäquaten Beschreibung der *Totalität* des Seins und des Wirklichen durch die „absolute" Philosophie (auf deren Ausarbeitung sich die ganze menschliche Existenz ihres Autors oder des Weisen beschränkt, der daher aufhört, sich aktiv, als „Subjekt", der Natur als der „Substanz" entgegenzusetzen). Aber die Totalität des Wirklichen schließt die menschliche Wirklichkeit ein, die nur als schöpferische *Bewegung* existiert. Die vollkommene und engültige Angleichung von Sein (= Substanz) und Rede (= Subjekt) kann also nur am Ende der Zeiten zustandekommen, wenn die schöpferische Bewegung des Menschen ihren Abschluß findet. Und dieser Abschluß offenbart sich darin, daß der Mensch nicht mehr vorwärtsschreitet und sich damit begnügt, den (von seiner aktiven Existenz) durchlaufenen Weg (in seinem philosophischen Denken) zu wiederholen. So kann die „absolute" Philosophie oder das Wahre im strengen Sinne, nur in Gestalt einer *kreisförmigen* Beschreibung der in ihrer Totalität aufgefaßten wirklichen Dialektik erscheinen. Diese Philosophie beschreibt einerseits den Weg, der von der Geburt der Rede (= Mensch) im Schoße des Seins (= Natur) bis zum Erscheinen des durch seine Rede die Totalität des Seins offenbarenden Menschen führt, und ist andererseits selbst jene die Totalität offenbarende Rede. Aber diese Totalität umschließt die sie offenbarende Rede ebenso wie den Prozeß des Werdens dieser Rede. So wird man, wenn man am Ende der philosophischen Beschreibung anlangt, zu ihrem in der Beschreibung ihres Werdens bestehenden Beginn zurückgeworfen. Das „Ende" jenes beschriebenen Werdens ist das Erscheinen der absoluten Philosophie; doch dies Erscheinen ist auch das von Anfang an verfolgte Ziel, denn die Philosophie ist nur insoweit absolut, beschreibt nur insoweit die *Totalität,* als sie sich selbst durch die Beschreibung ihres eigenen Werdens versteht. Aber diese Beschreibung kann nur vom Gesichtspunkt der absoluten Philosophie aus geschehen, die daher der „Anfang" oder Ursprung jeder adäquaten Beschreibung ist. Das besagt, daß die absolute Philosophie, ganz wie die von ihr beschriebene Totalität, nur in und durch ihre „Entfaltung" Wirklichkeit werden kann, d. h. als die ein unteilbares Ganzes bildende *Gesamtheit* ihrer kreisförmigen Rede, die die geschlossene Dialektik der Wirklichkeit wiedergibt. Diese Kreisförmigkeit der philosophischen Rede bürgt für ihre unüberschreitbare und unveränderliche *Totalität* und damit für ihre absolute *Wahrheit.*

Hegel sagt das selbst (S. 21, Z. 3–8), indem er (nach einer erläuternden Anmerkung) den am Ende des zitierten Abschnitts ausgesprochenen Gedanken wiederaufnimmt:

„Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich *Resultat*, daß es erst am *Ende* das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches, Subjekt oder Sichselbstwerden zu sein."

Das Wahre oder das durch-die-Rede-offenbarte-Sein ist *Totalität*, d. h. Gesamtheit einer schöpferischen oder dialektischen *Bewegung*, die die Rede im Schoße des Seins hervorruft. Das Absolute oder die *Totalität* des Wirklichen ist nicht nur Substanz, sondern auch das Wirkliche vollkommen offenbarendes Subjekt; allerdings ist es das erst am Ende seines dialektischen (= geschichtlichen) Werdens, welches in seinem eigenen Offenbarwerden seinen Abschluß findet. Und dies offenbarende Werden bedeutet, daß die Totalität die *menschliche* Wirklichkeit umschließt, welche nicht ein ewig mit sich selbst identisches *Gegebenes*, sondern ein *Akt* fortschreitender Selbsterschaffung in der Zeit ist.

Diese Selbsterschaffung des Menschen vollzieht sich durch die *Negation* des (natürlichen oder menschlichen) Gegebenen. Die menschliche Wirklichkeit oder das Ich ist daher nicht natürliche oder „unmittelbare", sondern dialektische oder „vermittelte" Wirklichkeit. Das Absolute als Subjekt auffassen (und darauf kommt es nach Hegel vor allem an) heißt daher, es so auffassen, daß es die Negativität einschließt und sich nicht nur als Natur, sondern auch als Ich oder Mensch, d. h. als schöpferisches oder geschichtliches Werden, verwirklicht.

Das sagt Hegel auch (nach einer weiteren erläuternden Anmerkung) in dem Satz, der auf den zitierten Abschnitt folgt (S. 21, Z. 27–31):

„Denn die Vermittlung ist nichts anders als die bewegende Sichselbstgleichheit, oder sie ist die Reflexion in sich selbst, das Moment des fürsichseienden Ich, die reine Negativität oder, auf ihre reine Abstraktion herabgesetzt, das *einfache Werden*."

Und – nach einer neuen Anmerkung – fährt Hegel folgendermaßen fort S. 22, Z. 10–11):

„Das Gesagte kann auch so ausgedrückt werden, daß die Vernunft das *zweckmäßige Tun* ist."

Daß das Absolute nicht nur Substanz, sondern auch Subjekt ist, besagt, daß die Totalität über die Identität hinaus noch die Negativität einschließt, und weiterhin, daß das Sein nicht nur als Natur, sondern auch als Mensch Wirklichkeit wird, und schließlich, daß der Mensch, der sich von der Natur wesentlich nur insoweit unterscheidet, als er Vernunft (Logos) oder mit einem das Sein offenbarenden Sinn begabte kohärente Rede ist – daß dieser Mensch selbst nicht gegebenes Sein, sondern vielmehr schöpferische (= das Gegebene negierende) Tat ist. Der Mensch ist nur darum schöpferische oder geschichtliche (= freie), das Sein durch die Rede offenbarende Bewegung, weil er auf Grund der *Zukunft* lebt, die sich ihm in Gestalt eines *Entwurfes* oder eines „Zwecks" darbietet, welcher durch das das Gegebene negierende Tun verwirklicht werden soll, und ferner, weil

er selbst nur insoweit als Mensch wirklich ist, als er sich durch dieses Tun als ein *Werk* erschafft.

Damit wird in die Ontologie die grundlegende Kategorie der Negativität oder des Tuns (bzw. der Tat, des „wahren Seins des Menschen") eingeführt, aus der sich alle kennzeichnenden Züge der Hegelschen Philosophie (= „Dialektik") herleiten.

Daraus ergibt sich unter anderem eine uns schon bekannte Konsequenz, die Hegel so formuliert (S. 23, Z. 21—24):

„Unter mancherlei Folgerungen, die aus dem Gesagten fließen, kann diese herausgehoben werden, daß das Wissen nur als Wissenschaft oder als *System* wirklich ist und dargestellt werden kann."

„Wissenschaft" oder „System" bedeutet bei Hegel die adäquate und daher *kreisförmige* Beschreibung der vollendeten oder *geschlossenen* Totalität der wirklichen dialektischen Bewegung. Und sobald man die Negativität oder das *schöpferische* Tun in das (gegebene-)Sein einführt, kann man ja nur dann Anspruch auf *absolute* oder *totale* und *endgültige* Wahrheit erheben, wenn man annimmt, daß der schöpferische dialektische Prozeß *vollendet* ist. Nun kann aber eine Beschreibung des *vollendeten* dialektischen Prozesses — der an einer Grenze anlangt, deren Negierung nicht mehr die Erschaffung einer *neuen* Grenze ist — tatsächlich nur *kreisförmig* sein *.

Am Ende des Abschnitts (S. 19—24), in dem er kurz die wesentlichen Züge seines Systems auseinandersetzt, sagt Hegel schließlich, daß man all seine Aussagen über den dialektischen Charakter des Seins dahingehend zusammenfassen kann, daß das Absolute *Geist* ist. Er formuliert das folgendermaßen (S. 24, Z. 6—14 und Z. 26—29).

„Daß das Wahre nur als System wirklich oder daß die Substanz wesentlich Subjekt ist, ist in der Vorstellung ausgedrückt, welche das Absolute als *Geist* ausspricht — der erhabenste Begriff, und der der neuern Zeit und ihrer [*christlichen*] Religion angehört. Das Geistige allein ist das *Wirkliche;* es ist [*einerseits*] das Wesen oder *Ansichseiende,* [*es ist andrerseits*] das sich [*zu sich selbst und zu den anderen Wesenheiten*] *Verhaltende* und *Bestimmte,* das *Anderssein* und *Fürsichsein* — und [*es ist schließlich*] (das) in dieser Bestimmtheit oder seinem Außersichsein in sich selbst Bleibende; — oder es ist *an und für sich* . . . Der Geist, der sich so entwickelt als Geist weiß, ist die *Wissenschaft.* Sie ist seine Wirklichkeit und das Reich, das er sich in seinem eigenen Elemente erbaut."

* Nach Hegel ist *keine* Wahrheit möglich vor der Vollendung des dialektischen (geschichtlichen) Prozesses. Aber diese Folgerung ist nur dann notwendig, wenn man den dialektischen Charakter der *Totalität* des Seins annimmt. Wenn man hingegen annimmt, daß die Negativität nur für die menschliche Wirklichkeit Bedeutung hat, und daß das *gegebene* Sein ausschließlich von der Identität beherrscht wird, kann man die überlieferte Vorstellung der Wahrheit beibehalten, zumindest in bezug auf die Natur und auf die *Vergangenheit* des Menschen.

Wenn man sagt, das Absolute sei Geist, dann behauptet man damit die *dialektische* Struktur des Seins oder des Wirklichen, insofern sie als Ganzes oder als integrierte Totalität betrachtet werden. Denn der Geist ist gleichzeitig Sein-an-sich (Identität, These, gegebenes-Sein, Natur), Sein-für-sich (Negativität, Antithese, Tun, Mensch) und Sein-an-und-für-sich (Totalität, Synthese, Werk, Geschichte = „Bewegung"). Als dialektische *Totalität* ist die geistige Wesenheit die objektiv-*wirkliche* Wesenheit, und zwar sie allein. Denn die konkrete Wirklichkeit umfaßt *all* das, was in irgendeiner Weise *ist:* sowohl die natürliche Welt als auch die menschliche oder geschichtliche Welt und das Universum der Rede. Das Subjekt und das Objekt, das Denken und das Sein, die Natur und der Mensch sind, isoliert betrachtet, nur *Abstraktionen,* genau wie die isolierten Reden und die einzelnen Gegenstände. Allein das durch das *Ganze* der Rede offenbarte *Ganze* der Wirklichkeit ist eine objektive Wirklichkeit; und dies zweiseitig erscheinende *Ganze,* d. h. die natürliche Welt, die den von ihr sprechenden Menschen einschließt, ist eben das, was Hegel „Geist" nennt.

Wenn man das Wirkliche philosophisch untersucht und es dabei als Geist auffaßt, dann darf man sich daher nicht, wie die Griechen und die philosophische Tradition, auf die phänomenologische, metaphysische und ontologische Beschreibung des gegebenen-Seins oder des „ewigen" natürlichen Kosmos beschränken, sondern man muß diese dreifache Beschreibung auf das schöpferische Tun, welches der Mensch ist, und auf seine geschichtliche Welt ausdehnen. Und nur dann erscheint das beschriebene Wirkliche als dialektisch oder „dreifältig" bzw. als „geistig".

Der Mensch, den Hegel im Auge hat, ist nun aber nicht der, den die Griechen wahrzunehmen meinten und den sie der philosophischen Nachwelt hinterlassen haben. Dieser angebliche Mensch der antiken Tradition ist in Wirklichkeit ein rein natürliches (= identisches) Wesen, das weder Freiheit (= Negativität) noch Geschichte noch Individualität im eigentlichen Sinne hat. Genau wie das Tier „stellt" er in und durch seine wirkliche und tätige Existenz nur eine ewige „Idee" oder ein ewiges „Wesen" „vor", welches ein für allemal gegeben ist und stets mit sich identisch bleibt. Genau wie das Leben des Tieres ist sein Dasein absolut durch den natürlichen Ort (topos) determiniert, den es von jeher im Schoße des unwandelbaren gegebenen Kosmos einnimmt (wobei seine gelegentlichen „Seitensprünge" nur Wirkungen des „Zufalls" sind). Wenn er sich wesentlich vom Tier unterscheidet, dann einzig und allein durch sein Denken oder seine kohärente Rede (Logos), deren Erscheinen im Kosmos übrigens nie hat erklärt werden können. Aber diese Rede negiert nichts und erschafft nichts: sie begnügt sich damit, das gegebene Wirkliche zu offenbaren (wobei der *Irrtum* in Wirklichkeit unerklärbar bleibt). Die Rede, d. h. der Mensch, bildet daher mit dem gegebenen-Sein ein Ganzes. Und letztlich stoßen wir auf das eine und einzige Sein, das sich ewig in seiner gegebenen Totalität selbst denkt, oder, wie Spinoza sagt: auf *Gott,* der Substanz ist.

Der Mensch hingegen, den Hegel analysiert, ist der, welcher in der vorphilosophischen jüdisch-christlichen, der einzigen wirklich anthropologischen Tradition auftaucht. Diese Tradition hat sich in der „Neuzeit" in Gestalt des „Glaubens" oder der „Theologie" behauptet, welche mit der antiken und traditionellen Wissenschaft oder Philosophie unvereinbar sind. Und sie hat Hegel die Vorstellung des *geschichtlichen freien Individuums* (oder der „Person") überliefert, die er als erster *philosophisch* analysiert hat, indem er sie mit den Grundvorstellungen der heidnischen Naturphilosophie zu versöhnen suchte*. Nach dieser jüdisch-christlichen Tradition unterscheidet sich der Mensch *wesentlich* von der Natur, und zwar nicht nur durch sein Denken, sondern auch durch seine Tätigkeit. Die Natur ist im Menschen und für den Menschen „Sünde": er kann und muß sich ihr *entgegenstellen* und sie in sich *negieren.* Wiewohl er in der Natur lebt, unterliegt er nicht ihren Gesetzen (Wunder!): insoweit er sich ihr entgegenstellt und sie negiert, ist er ihr gegenüber unabhängig, d. h. autonom oder *frei.* Und indem er in der Natur „als Fremdling" lebt und sich ihr und ihren Gesetzen entgegenstellt, erschafft er eine neue, ihm eigentümliche, *geschichtliche* Welt, in der der Mensch sich „bekehren" und zu einem radikal *anderen* Wesen werden kann, als er es als gegebenes natürliches Sein ist (Anderssein). In dieser *geschichtlichen* Welt und durch diese freie „Bekehrung" ist der Mensch nicht irgendein Vertreter einer gegebenen ewigen oder unwandelbaren „Gattung": er ist erschaffen und erschafft sich als einzigartiges *Individuum.*

Wenn Hegel sagt, daß seine ganze Philosophie nichts anderes als ein Versuch ist, die Substanz als Subjekt aufzufassen, dann will er damit also sagen, daß diese Philosophie vor allem darauf abzielt, vom Dasein des Menschen in der natürlichen Welt zu berichten, wobei der Mensch in der gleichen Weise aufgefaßt wird wie in der jüdisch-christlichen anthropologischen Tradition. Eben deshalb bedient sich Hegel in dem zitierten Texte des Wortes „Geist", um seine

* In Wirklichkeit hat Hegel zwar auf diesem Wege Vorgänger gehabt in Descartes (erster Versuch einer christlichen *Philosophie*), Kant und Fichte (christliche Philosophen par excellence). Aber diese drei Versuche einer philosophischen Anthropologie sind fehlgeschlagen, weil ihre Urheber nicht die traditionelle (und letzten Endes „heidnische" oder „naturalistische": Identität!) Idee der *Unsterblichkeit* des Menschen oder der „Seele" aufzugeben wagten. – Durch seine Vorstellungen der „Monade" und des „zureichenden Grundes" ist Leibniz ein Vorläufer der Hegelschen Vorstellung des Geistes, d. h. der zugleich „subjektiven" und „objektiven" *Totalität;* doch er hat nicht den wesentlichen Unterschied zwischen der Natur und der Geschichte gesehen, und es gibt bei ihm keine eigentliche (ausgeführte) Anthropologie. – Was Hegel selbst angeht, so ist ihm die *Versöhnung* seiner („dialektischen") Anthropologie mit der traditionellen („identischen") Naturphilosophie nicht geglückt. Aus gutem Grund hat er es abgelehnt, auf den Menschen die „Natur"-Kategorien der Griechen anzuwenden, und hat er auf ihre Pseudo-Anthropologie verzichtet; aber zu Unrecht hat er auch ihre Naturphilosophie aufgegeben und versucht, auf die *Gesamtheit* des (sowohl menschlichen wie natürlichen) Wirklichen seine eigenen dialektischen Kategorien anzuwenden, die in Wirklichkeit spezifisch und ausschließlich anthropologische Kategorien sind.

ganze Philosophie zusammenzufassen. Denn er legt Wert darauf, den jüdisch-christlichen Ursprung der *anthropologischen* Vorstellung des Geistes zu unterstreichen, und stellt diese „moderne“ Vorstellung der ganzen antiken oder heidnischen Tradition der „Substanz“ oder des *natürlichen* Seins gegenüber.

Aber wenn sich Hegel, nach dem zitierten Texte, zwar von der heidnischen philosophischen Tradition löst und die jüdisch-christliche anthropologische Tradition übernimmt, so unterstreicht er doch im gleichen Text, daß er sich auch von dieser letzten Tradition in einem Punkt von außerordentlicher philosophischer Tragweite trennt.

Die jüdisch-christliche anthropologische Tradition ist nämlich eine wesentlich religiöse bzw. theistische (und „theologische“) Tradition. Gewiß haben die Juden und Christen die „Geistigkeit“ (= den dialektischen Charakter) des Menschen entdeckt, d. h. seine Freiheit, seine Geschichtlichkeit und seine Individualität. Aber für sie verwirklicht und manifestiert sich die „Geistigkeit“ voll nur im Jenseits, und der Geist im eigentlichen Sinne, der wahrhaft „wirkliche“ Geist ist Gott: ein unendliches und ewiges Wesen. Der Mensch selbst, geschaffen nach dem Ebenbilde Gottes, ist nur insoweit wahrhaft „geistig“, als er ewig ist, und ewig oder „unsterblich“ ist er eben dadurch, daß er Geist ist. Der Mensch transzendiert *wirklich* die natürliche Welt in dem Sinne, daß er auch in einer *transzendenten* Welt lebt (und nicht nur in einer „transzendentalen“ geschichtlichen, der Natur *immanenten* Welt). Diese Welt liegt *jenseits* der Natur, die unter anderem den Menschen einschließt, insofern er in seinem Dasein betrachtet wird; aber sie gilt als noch „objektiver“ und „wirklicher“ als die diesseitige natürliche Welt. Der Mensch betritt sie nach seinem Tode und verläßt sie nie mehr; und er hat auch schon zu seinen Lebzeiten an ihr Anteil, da er schon vor seiner Geburt dort gewesen ist. Wenn man sagt, daß der Mensch eine „unsterbliche Seele“ hat (die eben der Geist in ihm ist), dann nimmt man die Wirklichkeit dieser transzendenten Welt an; und wenn man diese Wirklichkeit annimmt, behauptet man die Unsterblichkeit oder die Unendlichkeit des Menschen. Nun ist aber diese Welt nicht vom Menschen abhängig: sie ist ihm ein für allemal *gegeben,* da sie „vorgängig“ und in sich selbst wesentlich unwandelbar ist. Im Gegenteil: der zeitliche Mensch ist absolut abhängig von dieser transzendenten Welt; die geschichtliche Welt, die der Mensch im Diesseits erschafft, ist in Wirklichkeit nur ein Reflex der jenseitigen ewigen Welt in der raumzeitlichen Natur. Diese ewige Welt ist also nicht eigentlich menschlich: sie liegt *jenseits* des freien geschichtlichen Individuums genau so wie jenseits des Tieres und des Dinges. Diese unendliche und ewige Welt ist eine *göttliche* Welt, und ihre einheitliche und einzige Totalität, nämlich der Geist, ist nicht der Mensch, sondern Gott: der Mensch gelangt zu Gott erst *nach seinem Tode,* und dann erst verwirklicht und manifestiert er voll seine „Geistigkeit“.

Nun ist aber nach Hegel das „geistige“ oder „dialektische“ Sein notwendig *zeitlich* und *endlich.* Die christliche Vorstellung eines unendlichen und ewigen

Geistes ist in sich widersprüchlich: das unendliche Sein ist notwendig das „natürliche“ gegebene-statische-Sein, das mit sich selbst ewig identisch ist; und das „dynamische“, erschaffene oder schöpferische bzw. geschichtliche oder „geistige“ Sein ist nowendig in der Zeit begrenzt, d.h. es ist wesentlich sterblich. Die jüdisch-christliche Tradition hat das schließlich durchaus eingesehen: mit der Unsterblichkeit der Seele hat sie die Wirklichkeit der göttlichen Welt angenommen, die der „natürliche Ort“ des Menschen nach seinem Tode ist (welcher Tod ihn als ein der natürlichen und menschlichen Welt des Diesseits angehöriges Element vernichtet), und die Logik der Dinge hat das christliche Denken dazu gezwungen, den unsterblichen Menschen seinem transzendenten unendlichen ewigen Gott unterzuordnen. Es hat auf die menschliche Freiheit und damit auf die wirkliche Geschichtlichkeit und Individualität des Menschen verzichten müssen, und augenblicklich wurden die drei anthropologischen (= dialektischen) Grundkategorien nur auf den wahrhaften Geist, nämlich Gott, buchstäblich angewandt: für das christliche Denken ist Jesus Christus das einzige geschichtliche freie Individuum im eigentlichen Sinne, und Freiheit, Geschichtlichkeit und Individualität des gewöhnlichen Menschen sind nur noch bloße Wirkungen der göttlichen „Gnade“, d. h. eines trans-humanen Tuns des trans-mundanen Gottes. Doch selbst bei der Anwendung dieser Kategorien auf den ewigen Gott-Menschen stößt man auf unüberwindliche Schwierigkeiten. Christus ist nur insoweit wahrhaft autonom, als er Gott ist; aber wenn er Gott ist, kann er nichts anderes sein als das eine und einzige Sein, das in ewiger Identität mit sich selbst denkt — an Stelle eines geschichtlichen freien Individuums gelangt man also zu jener absoluten Substanz, die schon Parmenides im Auge hatte, die Spinoza wiederfand und Schelling in eben dem Augenblick aufnahm, in dem Hegel seine „dialektische“ oder anthropologische Philosophie ausarbeitete.

Von Anfang an hat Hegel auf den Menschen die in der heidnischen Antike unbekannte jüdisch-christliche Vorstellung der geschichtlichen freien Individualität anwenden wollen. Aber als er diese „dialektische“ Vorstellung philosophisch analysierte, sah er, daß sie die Endlichkeit oder die Zeitlichkeit einschloß. Er begriff, daß der Mensch ein geschichtliches freies Individuum nur unter der Voraussetzung sein könne, daß er *sterblich* im eigentlichen und strengen Sinn des Wortes, d. h. in der Zeit endlich und seiner Endlichkeit bewußt sei. Und nachdem Hegel dies begriffen hatte, leugnete er das Fortleben: der Mensch, den er im Auge hat, ist nur insoweit wirklich, als er im Schoße der Natur lebt und handelt; außerhalb der natürlichen Welt ist er reines Nichts.

Doch die Leugnung des Fortlebens bedeutet in Wirklichkeit die Leugnung Gottes selbst. Denn wenn man sagt, daß der Mensch, der die Natur tatsächlich *transzendiert*, insoweit er sie (durch die Tat) negiert, gleichwohl *zunichte wird*, sobald er sich *außerhalb* ihrer stellt, indem er in ihr als Lebewesen stirbt — dann heißt das, daß es jenseits der natürlichen Welt *nichts* gibt. Die sogenannte „transzendente“ oder „göttliche“, *nicht*-natürliche Welt ist in Wirklichkeit nur die

„transzendente“ (als Sprache existierende) Welt der menschlichen Existenz, die den zeitlichen und räumlichen Rahmen der natürlichen Welt nicht überschreitet. Es gibt also keinen Geist außerhalb des Menschen, der in der Welt lebt. Und objektiv wirklich ist „Gott“ nur innerhalb dieser natürlichen Welt, in der er lediglich in Gestalt der theologischen Rede des Menschen existiert.

So hat Hegel die jüdisch-christliche anthropologische Tradition nur in einer radikal säkularisierten oder atheistischen Gestalt übernommen. Der absolute Geist oder das Substanz-Subjekt, von dem Hegel spricht, ist nicht Gott. Der Hegelsche Geist ist die raumzeitliche Totalität der natürlichen Welt, welche die diese Welt und sich selbst offenbarende menschliche Rede einschließt. Oder, was das selbe heißt: der Geist ist der Mensch-in-der-Welt – der sterbliche Mensch, der in einer Welt ohne Gott lebt und von all dem spricht, was in ihr existiert und was er in ihr erschafft, sich selbst einbegriffen.

Und das sagt Hegel implicite am Ende des zitierten Abschnitts. Er erklärt dort, daß der „Geist“ die „Wissenschaft“ *ist,* und daß die „Wissenschaft“ die einzige „Wirklichkeit“ des Geistes darstellt. Nun ist aber diese „Wissenschaft“ nichts anderes als die Hegelsche Philosophie, die im Schoße der natürlichen Welt mit dem Ende des geschichtlichen Werdens des Menschen erscheint. Der Geist ist also nichts anderes als die raumzeitliche Totalität der natürlichen Welt, insoweit sie durch die Rede des vollkommenen (= befriedigten) Menschen oder des Weisen gänzlich offenbart wird, wobei diese Rede selbst ein bloßer Inbegriff des wirklichen Sinnes aller von Menschen im Laufe der Geschichte ausgesprochenen Reden ist. Oder noch anders: der Geist, den die Juden und Christen „Gott“ nannten, ist in Wirklichkeit die Hegelsche Philosophie, insoweit diese absolut *wahr* ist, d. h. insoweit sie *alles,* was gewesen ist, ist und sein wird, korrekt und vollständig offenbart.

Nun ist aber nach Hegel die redehafte Offenbarung des Seins nur möglich, wenn das offenbarende oder sprechende Wesen wesentlich endlich oder sterblich ist. Der Hegelsche Geist ist also wahrhaftig kein „göttlicher“ Geist (denn es gibt keine *sterblichen* Götter): er ist *menschlich* in dem Sinne, daß er eine der natürlichen Welt immanente Rede ist, die als Substrat ein natürliches, in seinem Dasein durch Zeit und Raum begrenztes Wesen hat.

Wenn Hegel sagt, daß der wesentliche Inhalt seiner Philosophie dahingehend zusammengefaßt werden kann, daß er die Substanz als Subjekt interpretiert oder das Absolute als Geist auffaßt, dann bedeutet das, daß diese Philosophie vor allem von sich selbst als von einer die Totalität des Seins und des Wirklichen vollständig und angemessen offenbarenden Rede berichten muß. Das erreicht sie, wenn sie erklären kann, wie und warum es dem Menschen gelingt, in kohärenter Weise von sich selbst und von der Welt, in der er lebt und die er erschafft, zu sprechen. Und diese Erklärung ist eine phänomenologische, metaphysische und ontologische Beschreibung des als geschichtliches, freies Individuum verstandenen Menschen. Wenn man nun aber den Menschen als geschichtliches, freies Indivi-

duum beschreibt, dann bedeutet das, daß man ihm auf der *ontologischen* Ebene als in und durch sich selbst „endlich", auf der metaphysischen Ebene als „weltlich" oder räumlich und zeitlich, und auf der phänomenologischen Ebene als „sterblich" beschreibt. Auf dieser letzten Ebene „erscheint" der Mensch als ein Wesen, das immer seines Todes bewußt ist, ihn oft frei übernimmt und ihn manchmal wissentlich und willentlich wählt. So ist die „dialektische" oder anthropologische Philosophie Hegels letztlich *eine Philosophie des Todes* (oder was dasselbe ist: des Atheismus).

Die Analyse des Abschnitts der *Vorrede zur PhG,* in dem Hegel die großen Linien seiner Philosophie entwirft, zeigt klar die grundlegende Rolle, die die Idee des Todes in dieser Philosophie spielt. Die rückhaltlose Hinnahme der Tatsache des Todes oder der ihrer selbst bewußten menschlichen Endlichkeit ist die letzte Quelle des ganzen Hegelschen Denkens, das nichts anderes tut, als aus der Existenz dieser Tatsache alle, selbst die fernstliegenden, Folgerungen zu ziehen. Diesem Denken zufolge erscheint der Mensch in der natürlichen Welt zum ersten Male, indem er freiwillig die Todesgefahr in einem reinen Prestigekampfe auf sich nimmt; und indem er sich in den Tod schickt und ihn durch seine Rede offenbart, gelangt er schließlich zum absoluten Wissen oder zur Weisheit und bringt so die Geschichte zum Abschluß. Denn von der Idee des Todes aus erarbeitete Hegel seine Wissenschaft oder die „absolute" Philosophie, die allein imstande ist, vom Dasein eines seiner Endlichkeit bewußten und manchmal über sie nach Gutdünken verfügenden endlichen Wesens in der Welt philosophisch Rechenschaft zu geben.

So bilden das Hegelsche absolute Wissen oder die Weisheit und das bewußte Übernehmen des als vollständiges und endgültiges Zunichtewerden verstandenen Todes eine Einheit. Hegel selbst sagt es wortwörtlich in einem anderen Abschnitt der *Vorrede* (S. 29 f.) von schlechthin grundlegender Bedeutung. Erst bei der Lektüre dieses wahrhaft bemerkenswerten Abschnitts erfaßt man die letzten Motive des Hegelschen Denkens, begreift man seine wirkliche Bedeutung und legt man sich von seiner ganzen Tragweite Rechenschaft ab. Er lautet (S. 29, Z. 23 – S. 30, Z. 15):

„Die Tätigkeit des Scheidens ist die Kraft und Arbeit des *Verstandes,* der verwundersamsten und größten oder vielmehr der absoluten Macht. Der Kreis, der in sich geschlossen und als Substanz seine Momente hält, ist das unmittelbare und darum nicht verwundersame Verhältnis. Aber daß das von seinem Umfange getrennte Azidentelle als solches, das Gebundne und nur in seinem Zusammenhange mit anderm Wirkliche ein eigenes Dasein und abgesonderte Freiheit gewinnt, ist [*ein Ausdruck für*] die ungeheure Macht des Negativen; es ist die Energie des Denkens, des reinen Ichs. Der Tod, wenn wir jene Unwirklichkeit so nennen wollen, ist das Furchtbarste, und das Tote festzuhalten, das, was die größte Kraft erfordert. Die kraftlose Schönheit haßt den Verstand, weil er ihr dies zumutet, was sie nicht vermag. Aber nicht das Leben, das sich vor dem

Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes. Er gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet. Diese Macht ist er nicht als das Positive, welches von dem Negativen wegsieht, wie wenn wir von etwas sagen, dies ist nichts oder falsch, und nun, damit fertig, davon weg zu irgend etwas anderem übergehen; sondern er ist diese Macht nur, indem er dem Negativen ins Angesicht schaut, bei ihm verweilt. Dieses Verweilen ist die Zauberkraft, die es in das Sein umkehrt. – Sie [*diese Macht des Geistes oder diese Zauberkraft*] ist dasselbe, was oben [*S. 19, Z. 27*] das Subjekt genannt worden, welches darin, daß es der Bestimmtheit in seinem [*eigenen*] Elemente Dasein gibt, die abstrakte, d. h. nur überhaupt *seiende* Unmittelbarkeit aufhebt, und [*die*] dadurch die wahrhafte Substanz ist, [*d. h.*] das Sein oder die Unmittelbarkeit, welche nicht die Vermittlung außer ihr hat, sondern diese selbst ist."

Um den etwas rätselhaften Anfang dieses im übrigen völlig klaren und eindeutigen Abschnitts zu verstehen, muß man sich folgendes vergegenwärtigen.

Die Philosophie ist die Suche nach der Weisheit, und die Weisheit ist die Fülle des Selbstbewußtseins. Wenn Hegel nach der Weisheit strebt und auf sie Anspruch erhebt, dann will er damit also letztlich sich und anderen von sich selbst berichten: von dem, was er ist, und von dem, was er tut. Nun ist aber seine Tätigkeit, auf die sich sein wahrhaft menschliches Dasein beschränkt, die eines Philosophen oder eines Weisen, der durch seine Rede das Sein offenbart, das er selbst ist und das er nicht ist. Beim Philosophieren muß Hegel also vor allem von seiner eigenen philosophischen Rede berichten. Bei der Betrachtung dieser Rede stellt Hegel aber fest, daß es sich dabei nicht um eine passive Gegebenheit handelt, sondern um das Ergebnis einer „Tätigkeit", die eine „Arbeit" genannt werden kann, und die eine sehr große „Kraft" erfordert, die von dem geliefert wird, was er hier den „Verstand" nennt. Er stellt also fest, daß der Verstand eine „Macht" ist, und er sagt, daß diese Macht „größer" als alle anderen und wahrhaft „verwundersam" ist.

Es ist deutlich, daß „Verstand" hier das bedeutet, was wahrhaft und spezifisch menschlich im Menschen ist, denn das Vermögen der Rede unterscheidet ihn vom Tier und vom toten Ding. Er ist auch das Wesentliche an jedem Philosophen, und damit auch an Hegel selbst. Die Frage ist nur, was das ist. Hegel erklärt, der Verstand (= Mensch) sei eine „*absolute* Macht", die sich in der und durch die „Tätigkeit des *Scheidens*" oder, besser noch, als „*Scheiden*" manifestiert. Aber warum sagt er das?

Er sagt es, weil die Tätigkeit des Verstandes, d. h. das menschliche Denken, wesentlich *redehaft* (diskursiv) ist. Der Mensch offenbart nicht plötzlich schlagartig die Totalität des Wirklichen: er erfaßt sie nicht in einem einzigen Wort-Begriff. Er offenbart die konstitutiven Elemente der Totalität eines nach dem anderen durch isolierte Worte oder partielle Reden, wobei er diese Elemente von der Totalität *scheidet*, um sie offenbaren zu können, und allein die in der

Zeit ausgedehnte Gesamtheit seiner Rede kann auch nur die gleichzeitig vorhandene totale Wirklichkeit offenbaren. Nun sind aber diese Elemente tatsächlich *unscheidbar* von dem Ganzen, das sie konstituieren, da sie untereinander durch räumliche und zeitliche bzw. materielle, unauflösliche Bindungen verknüpft sind. Ihre *Scheidung* ist daher ein „Wunder", und die es bewirkende Macht verdient, „absolut" genannt zu werden.

Die absolute Kraft oder Macht des Verstandes, die Hegel im Auge hat, ist letztlich nichts anderes als die Macht oder die Kraft der *Abstraktion,* die wir im Menschen finden.

Wenn man irgendeinen isolierten Gegenstand beschreibt, dann abstrahiert man vom übrigen Weltall. Spricht man zum Beispiel von „diesem Tisch" oder von „jenem Hund", dann tut man so, als wären sie alleine auf der Welt. Nun nehmen aber in Wirklichkeit der Hund und der Tisch, insofern sie wirklich sind, in einem gegebenen Augenblick wohl bestimmte Orte in der wirklichen Welt ein und können nicht von dem geschieden werden, was sie umgibt. Doch der Mensch, der sie durch sein Denken isoliert, kann sie in diesem Denken nach Gutdünken verbinden. Er kann zum Beispiel jenen Hund unter diesen Tisch setzen, selbst wenn beide in Wirklichkeit im gleichen Augenblick durch eine Entfernung von tausend Kilometern voneinander getrennt sind. Nun ist aber diese dem Denken eigene Macht, die Dinge zu scheiden und wieder zu verbinden, tatsächlich „absolut", denn keine wirkliche verbindende oder abstoßende Kraft ist mächtig genug, um sich ihr zu widersetzen. Und sie ist keineswegs fiktiv oder „ideell". Denn indem der Mensch die Dinge in seinem und durch sein redehaftes Denken scheidet und wieder verbindet, gestaltet er seine technischen Entwürfe, die, von der Arbeit verwirklicht, in der gegebenen natürlichen Welt eine kulturelle Welt erschaffen und so ihren Anblick wirklich verwandeln.

Allgemein gesagt, wenn man den *Begriff* einer wirklichen Wesenheit erschafft, dann löst man sie von ihrem *hic et nunc* ab. Der Begriff eines Dinges ist dieses Ding selbst, insofern es von seinem gegebenen *hic et nunc* abgelöst ist. So unterscheidet sich der Begriff „jener Hund" nicht von dem konkreten wirklichen Hund, auf den er sich bezieht, ausgenommen daß jener Hund hier und jetzt ist, während sein Begriff überall und nirgends, immer und niemals ist. Löst man nun aber eine Wesenheit von ihrem *hic et nunc* ab, dann scheidet man sie von ihrem „materiellen" Substrat, das in eindeutiger Weise durch das übrige raumzeitliche Weltall bestimmt ist, dem diese Wesenheit angehört. Darum kann die Wesenheit beliebig umgebildet oder „vereinfacht" werden, nachdem sie ein Begriff geworden ist. So ist jener wirkliche Hund als Begriff nicht nur „jener Hund", sondern auch „irgend ein Hund", „der Hund im allgemeinen", „Vierfüßer", „Tier" usw., und selbst ganz einfach „Sein". Und ich wiederhole: diese Macht des *Scheidens,* Ursprung aller Wissenschaften, der Künste und des Handwerks, ist eine „absolute" Macht, der die Natur keinen wirksamen Widerstand entgegensetzen kann.

Dennoch ist es nicht korrekt, wenn man sagt, daß die zum Begriff gewordene wirkliche Wesenheit sich außerhalb von Zeit und Raum befindet. Aristoteles hat mit Recht präzisiert, daß die platonischen „Ideen" nur *in* den „materiellen" räumlichen und zeitlichen Dingen existieren, deren „Wesen" oder „Entelechien" sie sind. Die absolute Macht des Verstandes kann ein „Wesen" (essentia) von seinem natürlichen Substrat *scheiden,* z. B. das Wesen „Hund" (jenes Hundes, der läuft und der hier und jetzt bellt); sie kann sie jedoch nicht in eine sozusagen „überhimmlische" Welt außerhalb von Raum und Zeit versetzen. Wenn das „Wesen" von seinem natürlichen Substrat getrennt worden ist, wird es „Sinn" oder „Idee". Aber der „Sinn" schwebt nicht im Leeren: er ist notwendig der Sinn eines *Wortes* oder einer *Rede,* die geschrieben, gesprochen oder auch nur gedacht wird, aber stets im Schoße der räumlichen und zeitlichen Welt existiert. Der Begriff ist nicht eine „Idee" oder ein „Sinn", sondern ein sinnvolles *Wort* oder eine kohärente *Rede* (Logos). So *scheidet* die absolute Macht des Verstandes die Wesen-Idee von ihrem natürlichen Substrat nur, um sie als Sinn-Idee an das spezifische Substrat einer Rede zu binden, die ebenfalls hier und jetzt ist (weil sie nur insoweit *sinn*-volle Rede ist, als sie durch einen konkreten Menschen begriffen wird).

Doch das ändert nichts daran, daß das *Scheiden* des „Wesens" von seinem *natürlichen Substrat* nicht ein spontan im Schoße der Natur stattfindendes Ereignis ist, sondern das Ergebnis einer „Tätigkeit" des „Verstandes" oder einer „Arbeit", die eine mit einer „absoluten Macht" ausgestattete „Kraft" erfordert. Man kann nun aber mit Hegel sagen, daß diese Macht „verwundersam" ist, und daß die Hauptaufgabe der Philosophie oder der Wissenschaft darin besteht, von ihr Rechenschaft zu geben.

Hegels philosophische Vorgänger haben die Beantwortung der gestellten Frage, die Erklärung des fraglichen Wunders, jedoch verkehrt angefaßt. Sie haben das Problem nicht richtig gesehen und gestellt. Sie haben vom „Subjekt" im allgemeinen oder vom „Denken" als solchem gesprochen und sich dabei gefragt, wie und warum das Sein auch Begriff ist, d. h. warum und wie es einen *Sinn* haben kann; aber sie haben zu sagen vergessen, daß es auch sinnvolle Reden gibt, die von den Menschen im Raum und in der Zeit gesprochen, geschrieben oder gedacht werden. Indem sie das Problem vereinfachten, sind sie zwar zu Ergebnissen gelangt: Parmenides behauptet die Identität des Seins und des Denkens; Aristoteles spricht von dem Sein, das sich ewig in seiner Totalität selbst denkt; Spinoza, von Descartes angeregt und Schelling anregend, nennt das Denken ein Attribut der Substanz. Hegel bestreitet nicht diese Ergebnisse der Philosophie, welche der seinen vorangehen; er sagt nur, daß die Beziehung zwischen dem Sein und dem Denken, die jene Philosophien im Auge hatten, nicht sonderlich bemerkenswert ist. Wollte man wirklich von der fraglichen Beziehung Rechenschaft geben, so hätte es genügt, mit Hegel Begriff und Zeit zu identifizieren, oder, was dasselbe ist, die Zeitlichkeit des Seins selbst zu behaupten. Denn der *Begriff*

oder, genauer, der *Sinn* des Seins unterscheidet sich in nichts vom Sein selbst, ausgenommen, daß beim Sinn des Seins das *(Da)sein* fehlt. Und genau so steht es mit dem Sinn jedes beliebigen anderen Dinges, das *ist*, weil das Sein der Inbegriff *all* dessen ist, was *ist*, so daß der Sinn „Sein" ein Inbegriff aller Sinne im allgemeinen ist. Der *Wesen*-Sinn eines Dinges ist sozusagen dieses Ding minus seine *Existenz*. Nun ist aber die „Subtraktion", die das (Da)sein vom Sein wegnimmt, nichts anderes als die Zeit, die das Sein von der Gegenwart, in der es *ist*, übergehen läßt in die Vergangenheit, in der es *nicht ist* (nicht mehr ist), und in der es also nur reiner *Sinn* (oder Wesen ohne Existenz ist). Und weil es nicht ein *neues* Sein ist, das in der Gegenwart *ist*, sondern das „alte" oder *vergangene* Sein, darum kann man sagen, daß das Sein ein Wesen (essentia) ist, das Existenz erworben hat, oder, was dasselbe ist, daß das (Da)sein nicht nur Sein, sondern auch Begriff ist, oder, was auch noch dasselbe ist, daß das Sein gerade insoweit einen *Sinn* hat, als es (als Zeit) *ist*. Ebenso kann man, weil es dasselbe vergangene Sein ist, das in der Gegenwart ist und in der Zukunft sein wird (in der es auch Wesen ohne Existenz ist, weil es noch *nicht* ist), sagen, daß das Sein ein *Ziel* hat (wobei im übrigen dieses Ziel, nämlich die Verwandlung der Zukunft in Gegenwart oder die Gewährung der Existenz an das Wesen (essentia), nichts anderes ist als die Verwandlung der Gegenwart in Vergangenheit, d. h. des Seins in Begriff): dies kann man auch so ausdrücken, daß das (Da)sein des Seins selbst einen Sinn hat, oder, was dasselbe ist, daß das Sein (Être) eine raison d'être hat (wobei diese „raison" das Denken des (Da)seins durch das Sein ist). So kann man, wenn das Sein und die Zeit eins sind, sagen, daß das Sein mit dem Denken übereinstimmt, daß es sich ewig selbst denkt und daß das Denken das Attribut seiner Substanz oder, wenn man so will, sein „Ziel" ist.

Hegel ist damit einverstanden. Allerdings ist ihm zufolge diese Beziehung des Seins und des Denkens innerhalb der „Kugel" des Parmenides oder des Aristotelischen „Kreises" (auf den sich Hegel in dem zitierten Text bezieht) oder der Spinozistischen und Schellingschen „Substanz" (von der er gleichfalls spricht) nicht „wunderbar". Denn sie ist, wie er sagt, „unmittelbar", das aber bedeutet bei ihm: „natürlich", oder: „gegeben". Und *diese* Beziehung setzt ja auch keine „Tätigkeit", keine „Arbeit", keine „Kraft" oder „Macht" voraus. Denn hier ist das „Wesen" nicht von seinem natürlichen Substrat *geschieden:* das Wesen des Seins besteht im Sein selbst und nur in ihm, ebenso wie das Wesen des Hundes einzig und allein im Hund besteht (und darum kann es in *diesem* Sein zum Beispiel keine Tische geben, d. h. keine *Kunstprodukte)*. Es gibt hier weder Tat noch Arbeit, noch Macht, weil das gegebene Sein so bleibt, wie es in seiner unwandelbaren Identität mit sich selbst gegeben ist.

Was hingegen „wunderbar" ist, ist gerade die *Scheidung*, die der Verstand durchführt, denn sie ist tatsächlich „gegen die Natur". Ohne das Eingreifen des Verstandes würde das Wesen „Hund" nur durch die wirklichen Hunde existieren und in ihnen, die es ihrerseits durch ihr Dasein eindeutig bestimmen würden.

Darum kann man auch sagen, daß die Beziehung zwischen dem Hund und dem Wesen „Hund" „natürlich" oder „unmittelbar" ist. Aber wenn das Wesen dank der absoluten Macht des Verstandes zum Sinn wird und sich in einem Wort verkörpert, dann gibt es keine „natürliche" Beziehung mehr zwischen ihm und seinem Substrat – es sei denn durch Worte, die als phonetische oder graphische, im übrigen beliebige (Hund, chien, dog usw.) raumzeitliche Wirklichkeiten nichts miteinander gemein haben und nicht ein und demselben Wesen als Substrat dienen könnten, obwohl sie alle ein und denselben Sinn haben. Hier ist also das Gegebene, so wie es gegeben ist (mit seinen „natürlichen" Beziehungen zwischen dem Wesen und dem Dasein) *negiert* worden; d. h., es hat eine *Schöpfung* (von Begriffen oder von sinnvollen-Worten, die als Worte von sich aus nichts mit dem in ihnen sich verkörpernden Sinn zu tun haben), es hat *Tat* oder *Arbeit* stattgefunden.

Nun gibt zwar die traditionelle Auffassung des Seins des Gedankens von der *Möglichkeit* der den Sinn dessen was ist offenbarenden Rede Rechenschaft, indem sie erklärt, wie und warum das Sein einen Sinn hat. Hingegen sagt sie nicht, wie und warum die Rede *wirklich* wird, d. h. wie und warum man tatsächlich dazu kommt, „den Sinn des Seins freizulegen" und ihn in einem Ganzen von Worten zu verkörpern, die mit diesem Sinn nichts gemein haben und im Hinblick auf diese Verkörperung völlig frei erschaffen worden sind. Nun ist aber eben die Wirklichkeit der Rede das Wunder, das die Philosophie erklären müßte.

Was laut Hegel wunderbar ist, das ist die Tatsache, daß etwas von etwas anderem wirklich *Unscheidbares* gleichwohl ein *geschiedenes* Dasein erlangt – oder anders ausgedrückt: daß ein einfaches Attribut oder ein „Akzidens" zu einer *selbständigen* Wirklichkeit (Substanz) wird.

Nun ist aber das Wesen ein an sein Substrat „Gebundnes", und es ist „nur in seinem Zusammenhange mit anderm wirklich", d. h. eben im Zusammenhang mit seinem Substrat. Gleichwohl gelingt es dem Verstand, das Wesen von seinem natürlichen Substrat zu *scheiden* und ihm „ein eigenes Dasein" zu verschaffen, indem er es in einem Wort oder in einer gesprochenen, geschriebenen oder gedachten Rede verkörpert. Und dieses eigene „Dasein" des zum Sinn gewordenen Wesens ist auch seine „abgesonderte Freiheit", denn der im Wort und in der Rede verkörperte Sinn ist nicht mehr der Notwendigkeit unterworfen, welche die an ihre jeweiligen natürlichen Substrate gebundenen und eindeutig durch ihr *hic et nunc* bestimmten Wesen (essentiae) beherrscht. So kann zum Beispiel der im Worte „Hund" verkörperte Sinn selbst dann fortbestehen, wenn alle Hunde von der Erde verschwunden sein sollten; er kann (zum Beispiel durch Rundfunk übermittelt) für einen wirklichen Hund unübersteigbare Hindernisse überwinden; er kann dahin gelangen, wo für diesen kein Platz ist usw. Und diese „abgesonderte Freiheit" und die daraus entspringende „absolute Macht" bedingen die Möglichkeit des *Irrtums,* von der die vor-hegelschen Philosophen niemals

Rechenschaft geben konnten. Denn diese „Freiheit" gestattet dem in den Worten verkörperten Sinn, sich anders zu verbinden, als es das entsprechende, an sein natürliches Substrat gebundene Wesen kann.

Diese „Tätigkeit", die imstande ist, den Sinn des Seins *freizulegen*, das Wesen vom Dasein zu *scheiden*, und den Wesen-Sinn in der Rede zu verkörpern, ist das Wunder, von dem die Philosophie (oder genauer, die Wissenschaft oder die Weisheit) Rechenschaft geben soll. Und indem Hegel davon zu berichten suchte, hat er die (ontologische) Grundkategorie der *Negativität* entdeckt (oder präzisiert), die er hier das „Negative" nennt. Diese Negativität ist „die Energie des Denkens", die den Sinn des Seins freilegt, indem sie das Wesen vom Dasein scheidet. Sie ist die „Energie des reinen Ichs", die das „Denken" hervorbringt, d. h. den „Verstand" und seine Rede. Nun fällt aber – was man auch gelegentlich darüber gesagt haben mag – die Rede nicht vom Himmel und schwebt nicht im Leeren „über den Wassern". Wenn sie ein „Denken" ausdrückt, das einem „Ich" eignet, dann hat dies notwendig ein Dasein in der natürlichen raumzeitlichen Welt, da es ein *menschliches* Ich ist. Was auf der ontologischen Ebene (abstraktes) „Ich" ist (wobei dieses Ich die Gestalt ist, in der die Negativität in der Identität oder im gegebenen-Sein sich erhält), ist auf der metaphysischen Ebene menschliches „Selbst", und auf der phänomenologischen Ebene der Mensch als ein *sprechendes*, geschichtliches, freies Individuum.

Das Wunder der Existenz der Rede, von dem die Philosophie Rechenschaft geben muß, ist also nichts anderes als das Wunder der Existenz des Menschen in der Welt. Man kann ja auch auf den Menschen selbst den Satz Hegels beziehen, den ich bei meiner Interpretation auf die Rede bezogen habe. Denn er ist ebenfalls ein „Gebundnes", das „nur in seinem Zusammenhange mit anderm wirklich" ist: er ist nichts ohne das ihm als Substrat dienende Lebewesen und reines Nichts außerhalb der natürlichen Welt. Und gleichwohl scheidet er sich von dieser Welt und stellt sich ihr *entgegen*, schafft sich ein von allem rein natürlichen Dasein wesentlich unterschiedenes „eigenes Dasein", und erwirbt sich eine „abgesonderte Freiheit", die es ihm gestattet, sich ganz anders zu bewegen und ganz anders zu handeln, als es das ihn verkörpernde Lebewesen getan hätte, wenn es nicht die Negativität verkörperte und daher kein denkendes und sprechendes Ich wäre. Mit einer „absoluten Macht" begabt, die in ihm zur „verwundersamen" tätigen „Kraft" wird, produziert der Mensch in der „Tätigkeit" oder der rationalen oder vom „Verstand" durchdrungenen „Arbeit" eine gegen-natürliche, durch seine „abgesonderte Freiheit" für sein „eigenes Dasein" geschaffene wirkliche Welt der Technik oder der Kultur, der Gesellschaft oder der Geschichte.

Genau so wie die von ihm gesprochene Rede ist der Mensch daher weder *gegebenes-Sein* noch „Akzidens" einer „Substanz". Er ist vielmehr das *Resultat* der Anstrengung einer absoluten *Macht* und diese Macht selbst: die verkörperte *Negativität* oder, wie Hegel sagt, „das Negative". Nur als Negativität versteht

man den Menschen in seiner „verwundersamen“ menschlichen Besonderheit, die aus ihm ein denkendes und sprechendes Ich macht, die das Wesen von seinem natürlichen oder gegebenen „Zusammenhang“ mit der Existenz „scheidet“.

Uns ist übrigens bekannt, daß die Negativität sich auf der ontologischen Ebene als negierender oder schöpferischer *Akt* aktualisiert (um als „Ich“ zu bestehen), weiter, daß auf der metaphysischen Ebene „das *wahre Sein* des Menschen *seine Tat*“, und in ihr allein „die Individualität *wirklich*“ ist (PhG, S. 236, Z. 10–12), und schließlich, daß auf der phänomenologischen Ebene der Mensch sich zum ersten Male durch die Tat des *Kampfes* in der Welt der natürlichen „Phänomene“ manifestiert, und daß auf Grund der Tat der *Arbeit* in dieser Welt der Verstand mit seinem Denken und seinen Reden „erscheint“ *.

Nun ist die Negativität für sich genommen reines Nichts (auf der ontologischen Ebene). Dieses nichtet als Tat (des Ich) im Sein. Die Tat nichtet aber, indem sie dieses Sein zunichte macht und damit selbst zunichte wird, da sie ohne das Sein nur Nichts ist. Die Negativität ist also nichts anderes als die *Endlichkeit* des Seins (oder die Präsenz einer wirklichen Zukunft im Sein, die niemals ihr Präsens [*Gegenwart*] wird); und die Tat ist wesentlich *endlich*. Darum hat (auf der metaphysischen Ebene) die durch die Tat geschaffene geschichtliche Welt notwendig einen Anfang und ein Ende. Und die Wesenheit, die in ihrem Sein selbst Tat ist, „erscheint“ (auf der phänomenologischen Ebene) sich selbst und den anderen als unabänderlich *sterblich*.

Darum kann Hegel in dem zitierten Text die „Unwirklichkeit“, nämlich die Negativität oder „das Negative“, als *Tod* bezeichnen. Aber wenn der Mensch Tat, und die Tat eine als Tod „erscheinende“ Negativität ist, dann ist der Mensch in seiner menschlichen oder sprechenden Existenz nur ein — mehr oder weniger hinausgezögerter und seiner selbst bewußter — *Tod*.

* Hegel sagt das im Abschnitt A des Kapitels IV der PhG. Siehe oben das 1. Kapitel „Einleitung“. – Die Tat kehrt den „natürlichen“ Lauf der Zeit um, in der das zeitliche oder sinnvolle gegebene-Sein dauert. Sie führt in die Zeit, in der das Sein nur in der Gegenwart *ist* und *gegeben* ist, den Vorrang der *Zukunft* ein. Denn die Gegenwart der Tat ist die Verwirklichung eines Entwurfs für die Zukunft: in der und durch die Tat (oder besser: als Tat) hat die Zukunft eine *wirkliche Gegenwart* im Sein. Nun ist aber auch die Zukunft, wie die Vergangenheit, das Nichts des Seins, d. h. sein *Sinn*. Aber dieser Sinn war und ist nicht wirklich an das gegenwärtige oder gegebene Dasein geknüpft; darum kann er gleichsam von seinem „natürlichen“ Dasein (dessen Wesen er wäre) abgelenkt und auf ein „künstliches“ Dasein gerichtet werden, nämlich das der Rede (deren Sinn er dann wird). Und als *redehafter Entwurf* ist die Zukunft als Zukunft *wirklich gegenwärtig*. Gewiß *verwirklicht* sich der Entwurf in der Gegenwart und ist in der Vergangenheit als *schon verwirklicht;* aber die Gegenwart und damit die Vergangenheit des Entwurfs ist durchdrungen und bestimmt von der in ihr in Gestalt der Rede bestehenden Zukunft. Das durch die Tat geschaffene Wirkliche ist daher ein durch das Denken oder das Wort offenbartes. Die Tat (= Mensch) erschafft die von der Zukunft beherrschte Welt der Wissenschaft und der Künste im Schoße einer von der Gegenwart (insoweit die Welt unbelebt oder „materiell“ ist) und der Vergangenheit (insoweit die Welt belebt ist) beherrschten natürlichen Welt.

Philosophisch von der Rede oder von dem Menschen als Sprechendem Rechenschaft geben heißt also ohne Umschweife die Tatsache des Todes hinnehmen und auf allen drei philosophischen Ebenen seine Bedeutung und Tragweite beschreiben. Eben das aber haben die Philosophen vor Hegel unterlassen.

Hegel wundert sich darüber nicht, denn er weiß, daß der Tod „das Furchtbarste", und die Hinnahme des Todes das ist, „was die größte Kraft erfordert". Er sagt, daß der Verstand diese Hinnahme fordert. Denn der Verstand offenbart das Wirkliche und sich selbst durch seine Rede. Und weil sie aus der Endlichkeit hervorgeht, ist sie nur dann wirklich sie selbst, nämlich ihrer selbst und ihres Ursprungs bewußte Rede, wenn sie den Tod denkt und von ihm spricht. Hegel weiß aber auch, daß die „kraftlose Schönheit" unfähig ist, sich den Anforderungen des Verstandes zu fügen. Der Ästhet, der Romantiker, der Mystiker fliehen die Idee des Todes und sprechen selbst vom Nichts wie von etwas, das *ist*.

Nun ist aber, wie Hegel sagt, das „Leben des Geistes" nicht jenes, „das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält". Denn der Geist ist das durch das Wort offenbarte Sein, und das Leben des Geistes ist das der Welt und seiner selbst bewußte Dasein des Philosophen oder Weisen. Der Mensch wird aber nur dann wahrhaft seiner selbst bewußt, wenn er sich seiner Endlichkeit, und damit seines Todes bewußt ist, denn er *ist* endlich und sterblich.

Im übrigen gewinnt der Geist „seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet". Denn – noch einmal – der Geist ist das durch die Rede offenbarte Wirkliche. Nun entsteht die Rede aber in dem Menschen, der sich der Natur entgegensetzt, oder der im Kampfe das animalische Gegebene, das er selbst ist, und in der Arbeit die ihm gegebene natürliche Welt negiert. Aus dieser „Zerrissenheit" des Wirklichen in Mensch und Natur gehen der Verstand und seine Rede hervor, die das Wirkliche offenbaren und so in Geist verwandeln. Dieser *Gegensatz*, dieser Konflikt zwischen dem Menschen und dem gegebenen Wirklichen äußert sich zuerst durch den *irrigen* Charakter der offenbarenden menschlichen Rede, und erst am Ende der Zeiten, beim Abschluß der Geschichte *erreicht* die Rede des Weisen wieder die Wirklichkeit. Dann kann man sagen, daß der Geist „sich selbst findet" und „seine Wahrheit gewinnt", nämlich die adäquate Offenbarung der Wirklichkeit. Er findet sich aber nur in der und durch die „Zerrissenheit", die sich unter mannigfaltigen Formen des Irrtums im Laufe des geschichtlichen Prozesses manifestiert hat. Und dieser Prozeß vollzieht sich in einer Reihe von Generationen, die einander folgen, die also in der Zeit geboren werden und sterben.

Der *Tod* bringt den Menschen in der Natur hervor und läßt ihn voranschreiten bis zu seiner endlichen Bestimmung: dem völlig seiner selbst und daher seiner Endlichkeit bewußten Weisen. Der Mensch gelangt also solange nicht zur Weisheit oder zum vollen Selbstbewußtsein, als er im Sinne des Alltagsverstan-

des die Negativität ignoriert, die doch der eigentliche Grund seines menschlichen Daseins ist und sich in ihm und gegen ihn nicht nur als Kampf und Arbeit, sondern auch als Tod oder absolute Endlichkeit darstellt. Der Alltagsverstand behandelt den Tod wie etwas, wovon man sagt: „Dies ist nichts oder falsch"; und indem er sich schleunigst davon wegwendet, beeilt er sich, zur Tagesordnung überzugehen*. Wenn der Philosoph jedoch zur Weisheit gelangen will, muß er „dem Negativen ins Angesicht schauen" und „bei ihm verweilen". Und in der redehaften Betrachtung der sich durch den Tod offenbarenden Negativität manifestiert sich die „Macht" des seiner selbst bewußten Weisen, der den Geist verkörpert. Hegel sagt, dies „Verweilen" beim Negativen sei die „Zauberkraft", „die es in das Sein umkehrt", und spielt damit auf seine Auffassung von der Entstehung des Menschen in der Welt an**. Denn im Kampf, in dem sich die Macht des Negativen durch die freiwillige Übernahme des Einsatzes des Lebens (beim Herrn) oder durch die vom bewußt erfaßten Erscheinen des Todes verursachte Angst (beim Knecht) mani-festiert, erschafft der Mensch sein menschliches Wesen und verwandelt damit wie durch „Zauberkraft" das Nichts, das er ist und das sich ihm gegenüber und durch ihn als Tod manifestiert, in die negierende *Existenz* des Kämpfers und des Arbeiters, die die Geschichte erschaffen. Dieses „Verweilen" beim Tode *verwirklicht* die Negativität und führt sie in Gestalt des menschlichen *Wesens* in die Natur ein. Und indem der Weise in seiner Rede diese anthropogene Berührung mit dem Tode wieder aufnimmt, verwandelt er das *Nichts* der *irrigen* Beschreibung des Menschen in das offenbarende *Sein*, das die *Wahrheit* ist.

Diese „Zauberkraft", so fährt Hegel fort, ist das, was er zuvor (auf S. 19) das „Subjekt" oder das „Ich" des „Verstandes" genannt hat. Das heißt, daß das Denken und die das Wirkliche offenbarende Rede aus der negierenden Tat entstehen, die das Nichts verwirklicht, indem sie das Sein zunichte macht, und zwar das gegebene-Sein des Menschen im Kampfe, das gegebene-Sein der Natur in der Arbeit (die im übrigen aus der wirklichen Begegnung mit dem Tode im Kampfe hervorgegangen ist). Das besagt also, daß das menschliche Sein selbst nichts anderes ist als diese Tat; es ist der Tod, der ein menschliches Leben lebt.

Da das menschliche Leben, wenn man so will, ein aufgeschobener Tod oder Bejahung des Nichts durch Negation des Gegebenen oder auch *Schöpfung* ist, ist es also kein *bloßes Seiendes.* Es „bestimmt" sich *selbst,* es ist nicht, wie das natürliche Sein, die *„seiende* Unmittelbarkeit". Im Gegenteil, es hat menschliches Dasein nur insoweit, als es diese „Unmittelbarkeit" durch die negierende Tat „aufhebt" oder „vermittelt". Diese „Unmittelbarkeit" hat „die Vermittlung außer ihr", denn es ist der *Mensch,* der die Natur durch seine Arbeit und

* Dies Thema ist von Heidegger wieder aufgenommen worden in *„Sein und Zeit":* Das Man (§ 27) und das Gerede (§ 35).

** Hegel spricht von ihr im Abschnitt A des Kapitels IV. Siehe die Paraphrase dieses Abschnitts im 1. Kapitel „Einleitung".

in seinen Kämpfen negiert oder verwandelt, und es ist die *menschliche* Rede, die sie offenbart. Hingegen negiert der Mensch sich *selbst;* er *selbst* erschafft und verwandelt sich, ist *selbst* die Vermittlung des gegebenen Seins durch die aktive und damit redehafte und offenbarende Negation. Darum ist auch nur der Mensch ein Wesen, das das Sein offenbart und das *seiner selbst* bewußt ist. Oder, was dasselbe ist, insoweit das menschliche Sein das Bewußtsein seines Todes und den Willen zu ihm einschließt, ist es ein durch die Negierung „vermitteltes", d. h. ein *dialektisches* Sein. –

Das ist der Sinn des zitierten Abschnittes aus der *Vorrede* zur PhG. Wenn man ihn auf der ontologischen Ebene interpretiert, so bedeutet dieser Abschnitt, daß nicht die (unendliche) *Totalität* des Seins (oder des Einen-das-ist) sich sich selbst offenbart, sondern daß diese durch einen ihrer (begrenzten) *Teile* offenbart wird, der sich auch selbst offenbart. Metaphysisch gesprochen bedeutet dieser Abschnitt, daß der Geist, d. h. das sich sich selbst offenbarende Sein, nicht Gott, sondern der Mensch-in-der-Welt ist. Denn der offenbarende Teil des Seins ist das *menschliche,* wesentlich *endliche* Sein, das sich in der Zeit durch die aktive Negation des Seins erschafft, und, da es Negation oder Negativität ist, selbst zunichte wird, nachdem es *gedauert* hat. Und diese Offenbarung des Seins durch das zeitliche und vorübergehende menschliche Sein ist eine *redehafte* oder „dialektische" Offenbarung, die sich in der Zeit abspielt, in der sie eines Tages entstanden ist und auch wieder verschwinden wird. In dieser redehaften Offenbarung *bezieht* sich das menschliche Sein auf die Totalität des gegebenen-Seins: zunächst durch die negierende *Tat* und die daraus entspringende *irrige* Rede, dann aber durch die *adäquate* Rede, die aus der passiven *Kontemplation* des Weisen entsteht, welcher durch das gegebene-Sein „befriedigt" wird und darum aufhört, es (wenn auch nur in seinen Reden) zu negieren, zu verwandeln und zu „entstellen".

Und was merkwürdig ist, was Hegel nicht in dem zitierten Abschnitt sagt, was sich aber aus seinem ganzen System ergibt: diese „Befriedigung" des Weisen, die ein vollkommenes Bewußtsein der Welt und seiner selbst voraussetzt, erreicht Vollendung und Fülle selbst nur im und durch das Bewußtsein des Todes.

Der Mensch kann ja nur so befriedigt werden, daß er seiner Befriedigung *bewußt,* d. h. *seiner selbst* als befriedigt bewußt ist. Wenn der Mensch aber wesentlich endlich ist, kann er nur dann völlig seiner selbst bewußt sein, wenn er seines Todes bewußt wird. Der Weise kann also nur dann die Fülle der Befriedigung erlangen, wenn er weiß, daß er unabänderlich *sterblich* ist.

Bei genauerer Betrachtung erkennt man, daß diese letzte Konsequenz des Hegelschen Denkens psychologisch weniger paradox ist, als es auf den ersten Blick erscheint. Gewiß steigert die Idee des Todes nicht das *Wohlbehagen* des Menschen, macht ihn nicht *glücklicher* und verschafft ihm weder *Lust* noch *Freude.* Aber sie allein kann *seinen Stolz befriedigen,* d. h. ihm eben jene „Be-

friedigung“ verschaffen, die Hegel im Auge hat. Denn die Hegelsche „Befriedigung“ ist nichts anderes als die völlige Befriedigung der anthropogenen und menschlichen Begierde nach Anerkennung, der Begierde des Menschen, seiner *geschichtlichen freien Individualität* oder seiner *Persönlichkeit* durch alle anderen Menschen einen absoluten Wert beigelegt zu sehen. Nun kann der Mensch aber nur dann seine Freiheit, seine Geschichtlichkeit und seine „in der Welt einzige“ Individualität behaupten und zur Anerkennung bringen, wenn er sterblich und begrenzt ist und sich als sterblich und begrenzt fühlt, d. h., wenn er fühlt, daß er in einem Universum ohne Jenseits oder ohne Gott existiert.

Der zitierte Abschnitt aus der *Vorrede* zur PhG läßt die entscheidende Rolle, die die Idee des Todes in Hegels Philosophie spielt, sehr klar hervortreten. Trotzdem möchte ich noch eine Reihe von anderen Texten zitieren, die die Hegelsche Vorstellung des Todes zu präzisieren gestatten. Allerdings werde ich sie aus verschiedenen Gründen nur der PhG und den vorhergehenden Schriften entnehmen. –

Das Thema des Todes taucht schon in dem Fragment von 1795 auf, das ich im vorhergehenden 4. Kapitel zitiert habe (siehe oben, S. 175 f.). Dort erscheint die Liebe Hegel als das menschlichste, das es im Menschen gibt; der „Liebende“ ist der Mensch als menschliches Wesen. Hegel betont den wesentlichen Unterschied zwischen dem Tode des Menschen und dem „Ende“ oder der „Verwesung“ eines rein natürlichen Wesens – er sagt: einer Pflanze; aber er hätte ebensogut sagen können: eines Tieres oder eines unbelebten Dinges. Der Unterschied besteht darin, daß das Ende des natürlichen Wesens durch die allgemeinen Naturgesetze bestimmt wird, daß es gleichsam von außen auferlegt wird durch das übrige Universum, durch das, was dem endlichen Wesen selbst „ein Fremdes“ ist. Hingegen muß der Tod des Menschen begriffen werden als ein „immanentes“ oder „eigenes“, d. h. freiwilliges und gewolltes und damit bewußtes Ende.

Außerdem sagt Hegel, daß der Mensch nur insoweit *individuell* ist, als er sterblich ist. Wenn der Geist (hier „Liebe“ genannt) unendlich oder unsterblich wäre, wäre er streng genommen ein einziger. Wenn der Geist sich als mannigfaltig verwirklicht, in Gestalt von menschlichen Wesen, die sich voneinander unterscheiden, und deren jedes ein ihm eigenes individuelles Leben lebt, dann ist das einzig deshalb der Fall, weil die menschlichen oder „geistigen“, die „liebenden“ Wesen sterblich sind.

Ebenso ist die „Selbständigkeit“ oder die *Freiheit* des menschlichen Wesens an den Tod gebunden. Daß ein Wesen „selbständig“ ist, besagt, daß es sterblich ist.

Endlich enthält das gleiche Fragment auch die Idee des geschichtlichen Fortlebens des Menschen im Diesseits. Die Menschen werden im und durch den Tod endgültig getrennt und zunichte; aber in ihren und durch ihre Kinder leben sie menschlich weiter und bleiben sie sozial vereint (dank der Erziehung und der geschichtlichen Überlieferung, wie wir später sehen werden). Im Kind ist der

Tod der Eltern eingeschlossen und vorausgesetzt; aber trotz der sie trennenden „Negation" gibt es eine „Identität" zwischen den aufeinanderfolgenden Generationen. Und eben das nennt man Geschichte. Oder, wenn man so will, ist es das „synthetische" oder „dialektische" „totale" Dasein des menschlichen Wesens, in dem die These des „Einigen" (Identität) und die Antithese des „Getrennten" (Negativität) in der Synthese des „Wiedervereinigten" (Totalität) zusammenfallen. Die *Geschichtlichkeit* (oder der dialektische Charakter) des Menschen ist also untrennbar an die Tatsache seines Todes gebunden. –

Alle grundlegenden Themen der Hegelschen Philosophie finden sich also schon in einer seiner ersten Schriften, und alle werden in den späteren Schriften wiederaufgenommen, präzisiert und entwickelt.

Das Thema des wesentlichen Unterschiedes zwischen dem Tod des Menschen, der Tod im eigentlichen Sinne ist, und dem Verenden eines nur lebenden Wesens wird in der *Einleitung* zur PhG wiederaufgenommen.

Hegel sagt dort (S. 69, Z. 12–16):

„Was auf ein natürliches Leben beschränkt ist, vermag durch sich selbst nicht über sein unmittelbares [*oder gegebenes*] Dasein hinauszugehen; aber es wird durch ein anderes [*als es selbst*] darüber hinausgetrieben, und dies Hinausgerissenwerden ist sein Tod."

Von neuem wird das „Ende" des natürlichen Wesens als ein passiv erlittenes äußeres Gesetz dargestellt. Das natürliche Wesen ist wesentlich „gegeben", d. h. „statisch" oder mit sich selbst „identisch": jede radikale Veränderung, die etwas anderes ist als die „Entwicklung" seiner gegebenen oder ursprünglichen „Natur", wird ihm von außen auferlegt und bedeutet seine Vernichtung. Der Mensch hingegen kann sich selbst spontan transzendieren und von sich aus über seine „ursprüngliche Natur" hinausgehen und dabei doch das bleiben, was er ist, nämlich ein *menschliches* Wesen. Aber für das Lebewesen, das ihm als Substrat dient, bedeutet dieses Transzendieren den Tod. Nur ist beim *menschlichen* Lebewesen dieser Tod nicht mehr äußerlich: er ist selbst (als Mensch) die Ursache seines Todes (als Lebewesen). Nur dieser „selbständige" oder „spontane" Tod kann bewußt und frei übernommen und (Einsatz des Lebens) gewollt werden. Und er allein ist wahrhaft menschlich, humanisierend oder anthropogen.

Da der Mensch ein negierendes Wesen ist, kann er unbegrenzt über sich hinausgehen (ohne daß er Mensch zu sein aufhört, ohne daß er ein „*Über*-Mensch" werden müßte). Erst das Ende des anthropophoren Lebewesens setzt der menschlichen Selbst-Transzendenz eine Grenze. Darum ist der Tod des Menschen immer gleichsam verfrüht und gewaltsam, im Gegensatz zum „natürlichen" Tode des Tieres oder der Pflanze, die den Kreislauf ihrer Entwicklung beendet haben. Und deshalb kann auch die menschliche Transzendenz sich als die eine und einzige Geschichte verwirklichen, trotz (oder wegen) der Folge der Generationen, die im vegetalischen und animalischen Bereich vollständig voneinander getrennt bleiben.

Hegel sagt das in den *Jenenser Vorlesungen* von 1803–04 (Jenenser Realphilosophie Bd. I, S. 222, letzter Satz der Anmerkung 4):

„Die Individuen sind vors erste selbst dieser werdende Tod ..., aber in diesem ihrem Totwerden schauen sie ebenso ihr Lebendigwerden an. Das (menschliche) Kind ist nicht wie im animalischen Verhältnis die existierende Gattung, sondern die Eltern (erkennen sich in ihm ...)."

Wie wir noch sehen werden, wird der sich-selbst-negierende, d. h. individuelle, freie und geschichtliche Akt, der durch den Tod des ihn verkörpernden Lebewesens unterbrochen wird, im und durch das Kind fortgesetzt und vollendet, das durch eben diesen Akt zum Menschen erzogen oder erschaffen wird.

Aber der Mensch hätte sich selbst nicht negieren oder transzendieren können, wenn er nicht endlich oder sterblich wäre. Die Menschlichkeit des Menschen *setzt* also die Endlichkeit des Lebewesens, das ihn verkörpert, und infolgedessen den Tod des Menschen selbst *voraus*. Und andererseits *ruft* der Mensch auch den Tod des Lebewesens *hervor*, indem er durch die negierende Tat seine gegebene „Natur" transzendiert: im äußersten Falle setzt er ohne einen triftigen biologischen Grund sein Leben ein und läßt sich töten. Man kann also auch sagen, daß der Mensch eine tödliche *Krankheit* des Lebewesens ist.

Und Hegel sagt das tatsächlich. Man findet nämlich in den *Vorlesungen* von 1803–04 die folgenden Stellen:

„Indem es [*das allgemeine System*] das Tier innerhalb seiner selbst dazu erhebt, daß sein Allgemeines sich gegen seine Differenz fixiert [*die es von allem unterscheidet, was nicht es selbst ist*], für sich ist, [*und*] nicht mit ihr zusammenfällt, so ist *die Krankheit* gesetzt, in welcher das Tier über sich hinaus will. [*Aber*] indem es das Allgemeine sich für sich organisieren kann, unbezogen auf den animalischen Prozeß ..., geht es nur in seinen Tod über [*a. a. O., S. 174, Z. 28–35*]. –Mit der Krankheit überschreitet das Tier die Grenze seiner Natur; aber die Krankheit des Tieres ist das Werden des Geistes. *In der Krankheit hat sich das Allgemeine* ... isoliert; was ... nur mit dem Tode enden kann [*a.a.O., S. 186, Z. 12–15 und 18*]. – Die fixierte Allgemeinheit der Krankheit vernichtet nur die Unendlichkeit des Gegensatzes und geht in den Tod über; die Allgemeinheit des Geistes [*hingegen*] macht ihn bestehen, indem sie ihn an ihm selbst aufgehoben [*hat*] [*a. a. O., S. 189, Z. 4–7*]."

Die Krankheit und der Tod des Tieres (= des Lebewesens) sind nur ein gescheiterter Versuch, sich selbst zu transzendieren. Die Krankheit ist ein Zwiespalt zwischen dem Tier und der übrigen natürlichen Welt; das kranke Tier ist sozusagen verdrängt von seinem „natürlichen Ort" (Topos), vom *hic et nunc*, das seine Besonderheit fixiert und es von allem unterscheidet, was nicht es selbst ist. Vom *hic et nunc* lösen heißt nun aber verallgemeinern, in eine *allgemeine* Vorstellung oder in einen Begriff verwandeln. Das Tier ist jedoch gänzlich bestimmt durch seinen *Topos*. Wenn man es von ihm verdrängt, macht man es zunichte, bringt man ihm die Krankheit zum Tode. Denn im Gegensatz zum Men-

schen kann das Tier nicht „das Allgemeine sich für sich organisieren, unbezogen auf den animalischen Prozeß": anders ausgedrückt, es kann nicht die besondere Wesenheit, die durch ihre Lösung vom gegebenen *hic et nunc* zum Begriff geworden ist, zu einem Universum der Rede entwickeln (welches es dann durch die Tat in eine technische und geschichtliche wirkliche Welt verwandelt). Der Mensch vermag dies aber nur deshalb, weil das Lebewesen (das Tier), in dem er sich verkörpert, durch Krankheit und Tod von seinem *Topos* verdrängt werden kann.

Durch die Krankheit versucht das Tier gleichsam seine gegebene „Natur" zu transzendieren. Es hat damit keinen Erfolg, weil Transzendieren für es mit seinem Zunichtewerden gleichbedeutend ist. Doch der Erfolg des Menschen setzt diesen Versuch voraus, und darum ist die zum Tode des Tieres führende Krankheit „das Werden des Geistes". (Der Geist ist also kein ewiger und vollkommener Gott, der sich inkarniert, sondern ein krankes und sterbliches Lebewesen, das sich in der Zeit transzendiert.)

Die Allgemeinheit, die sich als Krankheit manifestiert, ist „fixiert", d. h. sie ist nicht synthetisch, total, dialektisch, sondern zerstört lediglich den „Gegensatz" des Einzelnen und des Allgemeinen, indem sie die Einzelheit des Tieres im und durch den Tod zunichte macht. Die „Allgemeinheit des Geistes" hingegen, die sich als menschliches Dasein manifestiert, behält den Gegensatz des Einzelnen und des Allgemeinen bei, indem sie diese beiden Gegenpole „dialektisch aufhebt", d. h. indem sie dieselben in der Totalität der Individualität synthetisiert. Denn die *Allgemeinheit* der Rede und der vernünftigen Tat vollzieht sich in der und durch die *Einzelheit* eines menschlichen Individuums. Aber, noch einmal, diese geschichtliche freie Individualität setzt den *Gegensatz* des Einzelnen und des Allgemeinen voraus, der sich als Krankheit und Tod der auch dem Menschen eigenen Animalität manifestiert. Darum kann Hegel in den *Jenenser Vorlesungen* von 1805–06 sagen (Jenenser Realphilos. Bd. II, S. 164, Z. 8–9):

„Das Tier stirbt. [*Aber der*] Tod des Tieres [*ist das*] Werden des [*menschlichen*] Bewußtseins."

Kurz, der Mensch ist die tödliche Krankheit der Natur. Und darum ist er, als ein der Natur notwendig angehörendes, selbst wesentlich sterblich.

In seiner Jugendschrift brachte Hegel den Tod mit der *Freiheit*, Geschichtlichkeit und *Individualität* des Menschen in Verbindung. Und dieses dreifache Thema wird ebenfalls in seinen späteren Schriften wieder aufgenommen und präzisiert. Betrachten wir zuerst die *Freiheit*.

Immer wieder identifiziert Hegel Freiheit und Negativität. Er tut es ganz besonders eindeutig im *System der Sittlichkeit* (1802?), wo er beispielsweise folgendes schreibt:

„Das Negative oder die Freiheit oder das Verbrechen [*Titel des § 2; Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie S. 450*]. — Dieses Negative oder die reine

Freiheit geht also auf die Aufhebung des Objektiven so, daß es ... das Negative zum Wesen macht, also die Realität in ihrer [*gegebenen*] Bestimmtheit negiert, aber diese Negation fixiert [*a.a.O. S. 452, Z. 28–32*]."

Die Freiheit, die die Verwirklichung und die Manifestation der Negativität ist, besteht also in dem Akte des Negierens des Wirklichen in seiner gegebenen Struktur und des Aufrechterhaltens der Negation in Gestalt eines durch eben diese aktive Negierung geschaffenen Werkes. Und diese Freiheit, die Negativität ist, ist das „Wesen" des Menschen.

Aber die Negativität ist als solche nichts anderes als das Nichts, das sich als Tod „äußern" kann. Auch das sagt Hegel immer wieder. So zum Beispiel in den *Vorlesungen* von 1805–06, wo er in einer Randbemerkung (Jenenser Realphilos. Bd. II, S. 166, letzte drei Zeilen der Anm. 2) schreibt:

„... sein Resultat, [*der*] *Tod*, die reine *Negativität*, unmittelbares *Nichtsein*."

Wenn also einerseits die Freiheit Negativität und andererseits die Negativität Nichts und Tod ist, dann gibt es keine Freiheit ohne Tod, und dann kann nur ein sterbliches Wesen frei sein. Man kann sogar sagen, daß der Tod die letzte und authentische Manifestation der Freiheit ist. Hegel schreckt keineswegs vor dieser Folgerung zurück und zieht sie ausdrücklich, wie beispielsweise die folgenden Stellen aus dem *System der Sittlichkeit* von 1802 und aus den *Vorlesungen* von 1803–04 zeigen:

„Dies negativ Absolute, die reine Freiheit, ist in ihrer Erscheinung der Tod; und durch die Fähigkeit des Todes erweist sich das Subjekt als frei und schlechthin über allen Zwang erhaben. Er ist die absolute Bezwingung; und weil sie [*die Bezwingung*] absolut ist, ... so ist sie der Begriff ihrer selbst, also unendlich, und das Gegenteil ihrer selbst, also absolute Befreiung, und die reine Einzelheit, die im Tode ist, ist ihr eigenes Gegenteil, die Allgemeinheit. In dem Bezwingen ist also [*nur*] dadurch Freiheit, daß es rein auf die Aufhebung einer [*gegebenen*] Bestimmtheit ... geht, und also an sich betrachtet, sich rein negativ [*ver*]hält ... [*Bd. VII, S. 370, Z. 10–14, 20–25, 27–28*]. – ... die höchste Abstraktion der Freiheit, d. i. das bis zu seiner Aufhebung getriebene Verhältnis des Bezwingens oder der gewaltsame Tod [*Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie S. 389, Z. 17–19*]. – *Dieser abs*[*olute*] *einfache Punkt des Bewußtseins* [= *Mensch*] ist das Absolutsein desselben, aber als e[*ine*]s Negativen; oder [*mit anderen Worten*] es ist das Absolutsein des Individuums als eines solchen, als ei[*nes*] Einzelnen. Es ist die Freiheit *seines Eigensinns*. Der Einzelne kann sich zu diesem Punkte machen; er kann von allem absolut abstrahieren, alles aufgeben; er kann nicht abhängig gemacht werden, an nichts gehalten werden; jede Bestimmtheit, an der er gefaßt werden soll, kann er von sich abtrennen, und im Tode seine absolute Unabhängigkeit und Freiheit, sich als absolut negatives Bewußtsein realisieren. Aber der Widerspruch gegen den Tod hat das Leben in sich [*Jenenser Realphilos. Bd. II, S. 218, Z. 1–12*]. – Seine [*des Ein-*

zelnen] einzelne Freiheit ist nur sein Eigensinn — sein Tod [*a.a.O. S. 232, letzte Z. der Anm. 2*]."

Der — natürlich freiwillig oder vollkommen wissentlich übernommene — Tod ist also die höchste Äußerung der Freiheit, zumindest der „abstrakten" Freiheit des *isolierten* Individuums. Der Mensch könnte nicht frei sein, wenn er nicht wesentlich und willentlich sterblich wäre. Die Freiheit ist Selbständigkeit gegenüber dem Gegebenen, d. h. die Möglichkeit, es als Gegebenes zu *negieren;* und einzig und allein durch den freiwilligen Tod kann ein Mensch dem Druck *jeder beliebigen* gegebenen (= auferlegten) Existenzbedingung entgehen. Wenn der Mensch nicht sterblich wäre und sich nicht ohne „Notwendigkeit" den Tod geben könnte, würde er der strengen Determinierung durch die gegebene Totalität des Seins nicht entgehen, die in diesem Falle die Bezeichnung „Gott" verdiente.

Das Wesen der individuellen Freiheit ist also die Negativität, die sich im reinen oder „absoluten" Zustand als Tod manifestiert. Daher kommt es auch, daß die „reine" oder „abstrakte" Freiheit, wenn sie sich im sozialen Bereich im Laufe der zweiten Etappe einer wirklichen, d. h. das soziale Gegebene wahrhaft *negierenden* Revolution verwirklicht, notwendig als kollektiver gewaltsamer Tod oder als „Schreckensherrschaft" erscheinen muß. Hegel sagt das sehr deutlich in dem Abschnitt der PhG, der der Analyse der Revolution gewidmet ist (S. 418, Z. 19—27):

„Das einzige Werk und Tat der allgemeinen Freiheit ist daher der *Tod,* und zwar ein *Tod,* der keinen innern Umfang und Erfüllung hat, denn was [*in diesem und durch diesen Tod*] negiert wird, ist der unerfüllte Punkt des absolut freien Selbsts; er ist also der kälteste platteste Tod, ohne mehr Bedeutung als das Durchhauen eines Kohlhaupts oder ein Schluck Wassers. In der Plattheit dieser Silbe besteht die Weisheit der [*revolutionären*] Regierung, [*auf sie beschränkt sich*] der Verstand des allgemeinen Willens, sich zu vollbringen."

Im Laufe der zweiten revolutionären Etappe stellen sich die Revolutionäre, die nach der „absoluten Freiheit" streben, als isolierte Einzelne dem im Staat verkörperten Allgemeinen entgegen. Sie stellen sich ihm in absoluter Weise entgegen und wollen den gegebenen Staat in absoluter Weise negieren, indem sie ihn völlig vernichten. Der Staat kann also nur unter der Voraussetzung bestehen bleiben, der *allgemeine* Wille sich nur unter der Voraussetzung „vollbringen", daß er diese einzelnen Privatpersonen in ebenso absoluter Weise negiert, wie ihre *Selbst*-Bejahung durch die Negierung der *allgemeinen* Wirklichkeiten absolut sein wollte. Darum manifestiert sich auch die „Weisheit der Regierung" im Verlaufe dieser Etappe in der Schreckensherrschaft. Nun haben wir aber gesehen, daß der in einem negierenden Kampf freiwillig übernommene Tod gerade die authentische Verwirklichung und Manifestation der absoluten individuellen Freiheit ist. Diese Freiheit verbreitet sich in der Gesellschaft also in der und durch die Schreckensherrschaft und kann nicht in einem „toleranten"

Staat erlangt werden, der seine Bürger nicht ernst genug nimmt, um ihnen ihr politisches Recht auf den Tod zu verschaffen.

Hegel deduziert aus diesen Analysen, daß die Freiheit, da sie wesentlich Negativität ist, weder im reinen Zustand verwirklicht noch um ihrer selbst willen gewollt werden kann. Die *absolute* Freiheit (= der reine „Nonkonformismus") ist *reine* Negativität, d. h. Nichts und Tod; das aber widerspricht dem Leben, dem Dasein und dem Sein selbst. Die Negativität ist nur durch das von ihr auch im Negieren *aufbewahrte* Sein (= Identität) etwas und nicht Nichts. Die Negation (des Gegebenen) ist *wirklich* nur als (Neu-)Erschaffung oder als vollbrachtes *Werk*. Der Revolutionär hebt sich selbst nur insoweit auf, als es ihm gelingt, sein negierendes Werk *aufzubewahren*, indem er es mit der Identität des Seins verknüpft, die jenseits der Negation durch die Erinnerung oder die Tradition aufrechterhalten wird.

Dies besagt, daß die Freiheit nur als *Geschichte verwirklicht* wird, daß der Mensch nur insoweit frei *sein* kann, als er *geschichtlich* (= sozial, staatlich) ist. Aber umgekehrt gibt es auch Geschichte nur da, wo es Freiheit, d. h. Fortschritt oder Erschaffung, „revolutionäre" Negierung des Gegebenen gibt. Und weil die negierende Freiheit den Tod einschließt und voraussetzt, kann nur ein sterbliches Wesen wahrhaft geschichtlich sein.

Doch selbst unabhängig von der Tatsache, daß die Geschichte die Freiheit verkörpert, setzt sie den Tod voraus. Es gibt Geschichte nur da, wo es einerseits Tradition und geschichtliche Erinnerung, andererseits Erziehung und Widerstand gegen diese gibt. All das setzt nun aber eine *Reihenfolge* von Generationen voraus, die zur Welt kommen und wieder verschwinden. Denn das Leben der Kinder schließt notwendig den *Tod* der Eltern ein. Hegel sagt das mit merkwürdiger Brutalität in einer Randbemerkung zu seinen Vorlesungen von 1805—06 (Jenenser Realphilos. Bd. II, S. 202, Anm. 3):

„Die nordamerikanischen Wilden töten ihre Eltern; wir tun dasselbe."

Gewiß setzt das durch seine Eltern *erzogene* Kind deren soziale und politische Tätigkeit fort, die ihr eigentliches Sein ist, und sichert ihnen so ein „Fortleben" im Diesseits — das einzige mit der Freiheit vereinbare (übrigens zeitlich begrenzte) „Fortleben". Aber das geschichtliche Fortleben bewahrt nur die *Allgemeinheit* des individuellen Tuns, während es seine *Einzelheit* zunichte macht, wobei dies Zunichtemachen eben der *Tod* des Individuums ist. Indem die Eltern das Kind erziehen, bereiten sie ihren eigenen menschlichen oder geschichtlichen Tod vor, da sie freiwillig von der Gegenwart zur Vergangenheit übergehen.

Hegel sagt das sehr deutlich in den *Vorlesungen* von 1803—04 (Jenenser Realphilos. Bd. I, S. 223, Z. 18—20 und S. 224, Z. 13—22):

„Indem sie [*die Eltern*] es [*das Kind*] erziehen, setzen sie ihr gewordenes Bewußtsein in ihm, und sie erzeugen ihren Tod ... — In der Erziehung hebt sich die *bewußtlose Einheit des* Kindes auf; sie gliedert sich in sich, sie wird zum *gebildeten Bewußtsein;* das Bewußtsein der Eltern ist seine Materie, auf deren

Kosten es sich bildet, Sie sind ihm ein unbekanntes dunkles Ahnen seiner selbst; sie heben sein einfaches gedrungenes Insichsein auf. Was sie ihm geben, verlieren sie; sie ersterben in ihm; denn was sie ihm geben, ist ihr eigenes Bewußtsein. Das Bewußtsein ist hier das Werden eines andern Bewußtseins in ihm, und die Eltern schauen in seinem Werden ihr [*eigenes*] Aufgehobenwerden an."

Die Geschichte ist Transzendenz (im Diesseits). Sie ist das „Aufgehobenwerden" des Menschen, der sich (als Gegebenes) „negiert", indem er sich (als *menschliches* Wesen) „aufbewahrt", und der sich durch die bewahrende Negierung seiner selbst „emporhebt" (= fortschreitet). Und diese „dialektische Bewegung" umschließt und hat zur Voraussetzung die Endlichkeit dessen, das sich „bewegt", d. h. den Tod der die Geschichte erschaffenden Menschen.

Als Endlichkeit oder Zeitlichkeit oder Negativität oder Freiheit ist der Tod also zwiefach die letzte Grundlage und die erste Triebkraft der Geschichte. Darum schließt der geschichtliche Prozeß auch notwendig eine Aktualisierung des Todes durch blutige Kriege und Revolutionen ein.

In seiner Schrift über das *Naturrecht* (von 1802) bejaht Hegel entschlossen die geschichtliche Notwendigkeit des Krieges (Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie S. 372, Z. 5–8, 16–21, 24–35 und S. 373, Z. 21–22):

„... daß das Positive derselben [*der absoluten Form = Mensch*] das absolut Sittliche, nämlich das Angehören einem Volke [= *Staate*] ist, das Einssein mit welchem der Einzelne im Negativen durch die Gefahr des Todes [*die der Krieg einschließt*] allein beweist ... – Diese Beziehung von [*politischer*] Individualität zu [*politischer*] Individualität [= *Staat*] ist ein Verhältnis und folglich eine gedoppelte [*Beziehung*]; die eine [*ist*] die positive [*Beziehung*], das ruhige gleiche Nebeneinanderbestehen beider [*Individualitäten*] im Frieden, die andere [*ist*] die negative [*Beziehung*], das Ausschließen einer [*Individualität*] durch die andere; und beide Beziehungen sind absolut notwendig ... Es ist durch diese zweite Seite der Beziehung für Gestalt und Individualität der sittlichen Totalität [= *Staat*] die Notwendigkeit eines Krieges gesetzt, der, [*eben*] weil in ihm die freie Möglichkeit ist, daß nicht nur einzelne Bestimmtheiten, sondern die Vollständigkeit derselben als Leben vernichtet wird, und zwar für das Absolute selbst oder für das Volk [= *Staat*], ebenso die sittliche Gesundheit der Völker in ihrer Indifferenz gegen die Bestimmtheiten und gegen das Angewöhnen und Festwerden derselben erhält, als [= *ebenso wie*] die Bewegung der Winde die [*Wasser der*] Seen vor der Fäulnis bewahrt, in welche sie eine dauernde Stille [*versetzen würde*], wie die Völker ein dauernder oder gar ein ewiger Friede (in Fäulnis) versetzen würde. – ... [*Denn*] was seiner Natur nach negativ ist [– *wie der Mensch, dessen Natur die Tat ist* –], muß negativ bleiben und darf nicht etwas Festes werden."

Und in den *Vorlesungen* von 1805–06 betont Hegel die Tatsache, daß gerade die Allgegenwart des Todes in den Kriegen sie zu schöpferischen Wirkkräften der Geschichte macht (Jenenser Realphilos. Bd. II, S. 261, Z. 18, S. 262, Z. 2):

„Soldatenstand und Krieg sind die wirkliche Aufopferung des Selbsts, die Gefahr des Todes für den Einzelnen, die[*s*] Anschauen seiner abstrakten unmittelbaren Negativität, [*ganz*] wie er [*der Krieg*] ebenso sein [*des Einzelnen*] unmittelbar positives Selbst ist..., [*so*] daß Jeder als dieser Einzelne sich selbst als absolute Macht macht [= *erschafft*], als absolut frei sich schaut, für sich und reell gegen ein Andres als die allgemeine Negativität. Im Kriege ist es ihm [*dem Einzelnen*] gewährt: es [*der Krieg*] ist Verbrechen *für das Allgemeine* [= *Staat*], der Zweck [*des Krieges ist*] die [*durch die Negierung vermittelte*] Erhaltung des Ganzen [= *Staat*] gegen den Feind, der auf die Zerstörung desselben geht. Diese Entäußerung [*des Einzelnen an das Allgemeine*] muß eben diese abstrakte Form haben, individualitätslos sein, der Tod [*muß*] kalt empfangen und gegeben werden, nicht durch die statarische Schlacht*, wo der Einzelne den Gegner in das Aug faßt und im unmittelbaren Hasse denselben tötet, sondern [*so, daß*] der Tod leer empfangen und gegeben wird – *unpersönlich*, aus dem Pulverdampf."

Also sichert gerade der mörderische Krieg die geschichtliche Freiheit und die freie Geschichtlichkeit des Menschen. Der Mensch ist nur insoweit geschichtlich, als er aktiv am Leben des Staates teilnimmt, und diese Teilnahme gipfelt im freiwilligen Einsatz des Lebens in einem rein politischen Kriege. So ist der Mensch nur insoweit wahrhaft geschichtlich oder menschlich, als er – zumindest potentiell – Krieger ist.

Hegel hat das wortwörtlich im *System der Sittlichkeit* (von 1802?) gesagt. Er behielt darin noch die ursprüngliche Teilung der Gesellschaft in drei Stände oder Klassen bei: Bauern, Industrielle und Händler, Adel. Die beiden ersten Stände arbeiten, kämpfen jedoch nicht und setzen nicht ihr Leben für den Staat ein. Der Adel hingegen ist wesentlich kriegerisch, was ihm gestattet, ein wahrhaft menschliches Leben zu führen, wobei er aber müßig bleibt und von den Erzeugnissen der Arbeit der anderen Klassen profitiert: Seine „Arbeit kann keine andere als die des Krieges sein oder ein Bilden für diese Arbeit" (Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie S. 476, Z. 16–18). Nun macht aber der Adel, und zwar er allein, Geschichte. Die anderen Klassen erleiden sie nur und können den in der politischen und kriegerischen Existenz der Adligen verkörperten geschichtlichen Prozeß nur passiv anschauen.

Hegel sagt das in einer außerordentlich „metaphysischen" bzw. schellingschen, aber gleichwohl sehr klaren Sprache (Bd. VII, S. 476, Z. 38, S. 477, Z. 8):

„Jene erste Nützlichkeit [*des kriegerischen Adels*] ist, daß er die absolute reale sittliche Gestalt ist und also für sie [*die beiden anderen Stände*] das Bild des sich [*dialektisch = geschichtlich*] bewegenden und seienden Absoluten, [*und damit*] die höchste reale Anschauung, welche die sittliche Natur verlangt. Diese

* Die hergebrachte geschlossene Schlachtordnung und der Nahkampf im Gegensatz zur Taktik der französischen Revolutionsheere (Anm. d. Herausg.).

[*nicht kriegerischen*] Stände bleiben ihrer Natur nach bei diesem Anschauen stehen. Sie sind nicht im unendlichen Begriff, durch welchen dies nur ein für ihr Bewußtsein Gesetztes als ein Äußeres, schlechthin ihr absoluter, eigener, sie [*dialektisch*] bewegender Geist wäre, der all ihre Differenzen und [*gegebenen*] Bestimmtheiten überwände. Daß ihre sittliche Natur zu dieser Anschauung gelange, diesen Nutzen gewährt ihnen der erste Stand [*des kriegerischen Adels*]."

Später, und vor allem in der PhG, läßt Hegel diese „feudale" Auffassung der Gesellschaft fallen. Die Existenz einer Klasse von müßigen Kriegern ist für ihn nur ein vorübergehendes geschichtliches Phänomen. Aber das Thema der geschichtlichen Notwendigkeit des Krieges nimmt er in der PhG wieder auf. Hegel sagt dort unter anderem folgendes (S. 324, Z. 10—32):

„Das Gemeinwesen mag sich also einerseits in die Systeme der persönlichen Selbständigkeit und des [*Privat-*]Eigentums, des persönlichen und dinglichen [*Privat-*]Rechts, organisieren; ebenso [*mögen sich*] die Weisen des Arbeitens für die zunächst einzelnen Zwecke — des Erwerbs und Genusses — zu eigenen Zusammenkünften gliedern und verselbständigen. [*Aber*] der Geist der allgemeinen Zusammenkunft [= *Staat*] ist die *Einfachheit* und das *negative* Wesen dieser sich isolierenden Systeme. Um sie nicht in diesem Isolieren einwurzeln und festwerden, hiedurch das Ganze auseinanderfallen und den Geist verfliegen zu lassen, hat die Regierung sie in ihrem Innern von Zeit zu Zeit durch die Kriege zu erschüttern, ihre sich zurechtgemachte Ordnung und Recht der Selbständigkeit dadurch zu verletzen und zu verwirren, den Individuen aber, die sich darin vertiefend vom Ganzen losreißen und dem unverletzbaren [*isolierten*] *Fürsichsein* und [*der*] Sicherheit der [*Privat-*]Personen zustreben, in jener auferlegten Arbeit [*des Krieges*] ihren Herrn, den Tod, zu fühlen zu geben. Der Geist [= *Staat*] wehrt durch *diese* Auflösung der Form des Bestehens das Versinken in das natürliche Dasein aus dem sittlichen [= *geschichtlichen oder menschlichen Dasein*] ab und erhält und erhebt das Selbst seines Bewußtseins in die *Freiheit* und in seine *Kraft*."

Gewiß findet sich dieser Text in dem Abschnitt, der der Analyse des antiken Staates gewidmet ist (Kap. VI, A, a). Der Herr, der Staatsbürger des heidnischen Staates, ist aber per definitionem müßig; und da er nicht arbeitet, „negiert" er auch nicht die ihm äußerliche Natur, sondern seine wahrhaft menschliche, d. h. freie oder negierende Tätigkeit beschränkt sich auf die Negation seiner eigenen angeborenen „Natur". Und diese Negation gipfelt in dem freiwilligen Einsatz des Lebens in einem reinen Prestigekampf, in einem rein politischen Krieg ohne jede „Lebensnotwendigkeit". Der heidnische Staat, in dem die Staatsbürger müßige Krieger sind, kann also nur durch von Zeit zu Zeit geführte Prestigekriege wahrhaft menschlich, d. h. frei und geschichtlich bleiben.

Der Knecht, und der Arbeiter, der Knecht gewesen ist, kann sich grundsätzlich durch seine Arbeit humanisieren, ohne sein Leben einzusetzen. Denn indem

er arbeitet, „negiert“ er die gegebene äußere Wirklichkeit und verwandelt sich dadurch selbst. Grundsätzlich kann also der Staat, in dem die Staatsbürger arbeiten, auf Kriege verzichten, ohne als Staat oder wahrhaft menschliche Wesenheit zu zerfallen. Aber in dem zitierten Text sagt Hegel praktisch, daß ein wesensmäßig pazifistischer Staat aufhört, Staat im eigentlichen Sinne zu sein, um zu einer privaten industriellen und Handelsvereinigung zu werden, deren oberster Zweck das Wohlergehen ihrer Mitglieder, d. h. die Befriedigung ihrer „natürlichen“, ihrer animalischen Begierden ist. Letzten Endes erhebt also erst die Teilnahme am blutigen politischen Kampf den Menschen über das Tier, indem sie aus ihm einen Staatsbürger macht.

Letztes Ziel des menschlichen Werdens ist jedenfalls nach Hegel die Synthese der kriegerischen Existenz des Herrn und des arbeitsamen Lebens des Knechtes. Der Mensch, der durch sein Dasein völlig befriedigt ist und eben dadurch die geschichtliche Entwicklung der Menschheit zum Abschluß bringt, ist der Bürger des allgemeinen und homogenen Staates, d. h., nach Hegel, der Arbeiter-Soldat der revolutionären Armeen Napoleons. Also ist es sehr wohl der Krieg (um die Anerkennung), der die Geschichte beendet und den Menschen seiner Vollendung (= Befriedigung) entgegenträgt. Der Mensch kann sich also nur insoweit vollenden, als er sterblich ist oder wissentlich den Einsatz des Lebens auf sich nimmt.

Gewiß gibt es nach der einmal erfolgten Errichtung des allgemeinen und homogenen Imperiums weder Kriege noch Revolutionen mehr. Der Mensch kann in ihm von jetzt an leben, ohne sein Leben einzusetzen. Aber das wahrhaft menschliche Dasein ist dann das des Weisen, der sich damit begnügt, alles zu *verstehen,* ohne je etwas zu *negieren* oder zu *verändern* (es sei denn, indem er die „Wesen“ – essentiae – des Wirklichen in die Rede übergehen läßt). Dieses Dasein ist also weder frei noch *geschichtlich* im eigentlichen Sinne jener Worte, wie ihn Hegel selbst versteht, wenn er von dem Menschen der Zeit vor dem Ende der Geschichte spricht. Die Freiheit und Geschichtlichkeit im eigentlichen Sinne sind mit dem Tode solidarisch: nur ein sterbliches Wesen kann frei und geschichtlich sein, vorausgesetzt, daß es Idee und Wirklichkeit seines Todes hinnimmt und sein Leben ohne irgendwelche „Notwendigkeit“, auf Grund einer „Idee“ oder eines „Ideals“ einsetzen kann.

Endlich ist auch die menschliche *Individualität* durch den Tod bedingt. Man kann das deduzieren, wenn man mit Hegel annimmt, daß man nur dann Individuum sein kann, wenn man frei ist, und daß man nur dann frei sein kann, wenn man endlich oder sterblich ist. Aber diese Folgerung ergibt sich auch direkt aus der Hegelschen Definition des Individuums.

Das Individuum ist für Hegel eine Synthese des Einzelnen und des Allgemeinen. Die *Einzelheit* wäre lediglich „gegeben“, „natürlich“, „animalisch“, wenn sie nicht in der menschlichen *Individualität* mit der *Allgemeinheit* der Rede und des Tuns verbunden wäre (wobei die Rede aus dem Tun entspringt). Nun ist das Tun des Einzelnen – und es ist immer ein *Einzelner,* der tätig ist –

nur dann wahrhaft *allgemein,* wenn es den „allgemeinen Willen" eines „Gemeinwesens", d. h. letztlich, eines Staates, repräsentiert und verwirklicht. Nur indem er als Staatsbürger (gegen sein „privaten" Einzelinteresse) tätig ist, ist der Mensch wahrhaft und wirklich allgemein und bleibt dabei doch Einzelner; und nur im und durch den Staat manifestiert und bildet sich die menschliche Individualität, denn der *Staat* legt dem *Einzelnen* Wirklichkeit und *allgemein* anerkannten Wert bei. Aber das Tun durch und für den Staat gipfelt im Einsatz des (einzelnen) Lebens für rein politische (= allgemeine) Zwecke; ein Staatsbürger, der sich weigert, sein Leben für den Staat einzusetzen, büßt sein Bürgerrecht, d. h. die allgemeine Anerkennung ein. Letztlich kann der Mensch also nur darum *Individuum* sein, weil er *sterben* kann.

Hegel sagt das sehr klar in den *Vorlesungen* von 1803—04 (Jenenser Realphilos. Bd. I, S. 230, Z. 32, S. 231, Z. 10):

„Dies Sein des Aufgehobensein[*s*] der einzelnen Totalität [*d. h. des Staatsbürgers, des Individuums*] ist die Totalität als absolut allgemeine, als absoluter *Geist* [= *Volk,* = *Staat*]. Es ist der Geist als absolut reales Bewußtsein. Die einzelne Totalität [*d. h. das Individuum*] schaut sich [*im Staat, als Staatsbürger*] an als eine ideelle, aufgehobene; und sie [*ist*] nicht mehr einzelne, sondern sie ist sich selbst dies Aufgehobensein ihrer selbst, und sie ist [*als Staatsbürger*] nur anerkannt, nur *allgemein* [*als Staatsbürger*] als diese aufgehobene [*Totalität*]. *Die Totalität* [= *das Allgemeine*] als eine Einzelheit, [*d. h. die Individualität*] ist gesetzt an ihr selbst als eine bloß mögliche, nicht fürsichseiende, [*sie ist*] in ihrem Best[*ehen*] nur eine solche [*Totalität*], die immer zum Tode bereit ist, die auf sich Verzicht getan hat, die wohl als einzelne Totalität ist, als Familie und im [*Privat-*]Besitze und [*persönlichen*] Genuß, aber so, daß dies [*rein einzelne*] Verhältnis [*nämlich die Familie, der Besitz und der Genuß*] ihr selbst ein ideelles [*Verhältnis*] ist und sich erweist als es selbst aufopfernd."

Daß die Individualität die Endlichkeit oder den Tod einschließt und voraussetzt, kann auch noch auf eine andere Weise gezeigt werden.

Das Allgemeine ist die *Negierung* des Einzelnen als Einzelnen. Wenn man eine konkrete (= einzelne) Wesenheit in einen Begriff (= Allgemeines), in eine „Allgemeinvorstellung" verwandeln will, muß man sie vom *hic et nunc* ihres empirischen Daseins ablösen (jener Hund ist hier und jetzt, aber der Begriff „Hund" ist „überall" und „immer"). Ebenso muß man den Menschen *wirklich* von seinem *hic et nunc* ablösen, wenn man die Individualität durch Verwandlung der Einzelheit des Daseins in menschliche Allgemeinheit *verwirklichen* will. Für das menschliche *Lebewesen* ist dieses Ablösen jedoch gleichbedeutend mit dem Tode, denn indem es hier und jetzt zu existieren aufhört, existiert es überhaupt nicht mehr (als *Toter* ist jener Hund ebenfalls „überall" und „immer"). Das wirkliche Eindringen des Allgemeinen in das Einzelne ist so die Vollendung der Endlichkeit dieses letzteren, d. h. sein tatsächlicher Tod. Und wenn die *menschliche* Existenz allgemein sein und dabei doch einzeln bleiben

kann, d. h. wenn der Mensch als Individuum *existieren* kann, dann einzig und allein deshalb, weil die Allgemeinheit des Todes zu seinen Lebzeiten in ihm gegenwärtig sein kann — und zwar ideell in seinem Todesbewußtsein, real dagegen durch den freiwilligen Einsatz des Lebens (da das Bewußtsein diesen Einsatz voraussetzt).

Hegel betont wiederholt den Umstand, daß der Tod die letzte Manifestation und, wenn man so will, „Verwirklichung" des Allgemeinen im Dasein ist. Er sagt es unter anderem in den *Vorlesungen* von 1803—04, in den *Vorlesungen* von 1805—06 und in der PhG:

„Der Tod ist die Seite der Entzweiung der Gattung [*in Einzelheit und Allgemeinheit]* und die vollkommene Befreiung der Momente [*die das Einzelne des Allgemeinen sind*]; [*der Tod ist*] die unmittelbare Einheit des Seins, *in seinem Begriff aber* [*ist er*] *das allgemeine Selbst, welches als Allgemeines existiert* [*Jenenser Realphilos. Bd. I, S. 254, Z. 4—8*]. — In dem Tode die absolute Macht, der *Herr* des *Einzelnen* — oder der gemeinsame [= *allgemeine*] Wille ist zum reinen *Sein* [*dem Leichnam des für den Staat gestorbenen Staatsbürgers*] geworden [*a.a.O. Bd. II S. 225, Anm. 3*]. — Diese Allgemeinheit, zu der der Einzelne als *solcher* gelangt, ist das *reine Sein, der Tod . . . ;* der Tod ist die Vollendung und höchste Arbeit, welche das Individuum als solches [*d. h. als Einzelner*] *für es* [*das Gemeinwesen,* = *Staat,* = *Allgemeines*] übernimmt" *[PhG, S. 321, Z. 31—32 und S. 322, Z. 6—8].*

So ist die „Fähigkeit des Todes" die notwendige und ausreichende Bedingung nicht nur der Freiheit und der Geschichtlichkeit des Menschen, sondern auch seiner Allgemeinheit, ohne die er nicht wahrhaft Individuum wäre.

„Das wahre Sein des Menschen ist seine *Tat*", sagt Hegel. Die Tat aber ist die Verwirklichung der Negativität, die sich auf der „phänomenologischen" Ebene als Tod darstellt. Natürlich als bewußter und willentlicher, d. h. *frei*, ohne irgendwelche *Lebensnotwendigkeit* hingenommener Tod. Eine solche Hinnahme des Todes geschieht, wenn der Mensch bewußt sein Leben wegen der bloßen Begierde nach „Anerkennung"oder wegen seiner bloßen „Eitelkeit" einsetzt. Die Begierde nach Anerkennung ist die Begierde nach einer *Begierde,* d. h. nicht nach einem *gegebenen* (= natürlichen) Sein, sondern nach der Gegenwart der *Abwesenheit* eines solchen Seins. Diese Begierde *transzendiert* also das natürliche Gegebene, und insoweit sie *wirklich* wird, erschafft sie ein transnaturales oder *menschliches* Sein. Aber die Begierde wird nur insoweit *wirklich,* als sie mehr Gewalt als das natürliche gegebene Sein hat, d. h. insoweit sie es zunichte macht. Das Wesen, das auf Grund einer Begierde nach Anerkennung zunichte wird, verschwindet zwar; aber sein Verschwinden ist das eines *menschlichen* Wesens — es ist *Tod* im eigentlichen Sinne. Und in diesem Zunichtewerden des Animalischen vollzieht sich die Erschaffung des Menschen. Der Mensch wird zwar selbst durch seinen *Tod* zunichte; doch solange dieser Tod

als bewußter Wille zum Einsatz des Lebens um der Anerkennung willen *währt,* besteht der Mensch in seinem Dasein als *menschliches* Wesen fort, d. h. als Wesen, das das *gegebene* Sein, die Natur transzendiert.

Zum ersten Male erscheint (oder erschafft sich) also der Mensch in der natürlichen (gegebenen) Welt als Kämpfer in dem ersten blutigen reinen Prestigekampfe. Ein Wesen kann sich also nur unter der Voraussetzung als menschliches Wesen konstituieren, daß es endlich oder sterblich (d. h. „lebendig") ist. Das heißt weiter, daß ein Wesen nur unter der Voraussetzung menschlich leben kann, daß es seinen Tod „verwirklicht": daß es seiner bewußt wird, ihn „trägt" (als ertragend und als Träger), ihn freiwillig auf sich zu nehmen vermag. Mensch sein bedeutet für Hegel: sterben können und zu sterben wissen. „Das wahre Sein des Menschen" ist also letztlich sein Tod als *bewußtes* Phänomen*.

Die Idee des blutigen Kampfes um die Anerkennung, die das Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft hervorbringt, taucht in Hegels Schriften gegen 1802 auf *(System der Sittlichkeit,* Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie, S. 445 bis 447). Aber vor allem in den *Vorlesungen* von 1803—04 führt Hegel diese Idee aus. Das Thema begegnet wieder in den *Vorlesungen* von 1805—06, und in der PhG (1806) ist die Vorstellung des Kampfes und des Einsatzes des Lebens endgültig freigelegt und völlig klar formuliert. Im Folgenden zunächst einige Abschnitte aus den *Vorlesungen* von 1803—04.

Hegel sagt zu Beginn, daß der bloße, rein „natürliche" *Besitz,* den man beim Tier beobachten kann, zu wesentlich menschlichem *Eigentum,* d. h. zu *anerkanntem* bzw. rechtlichem Besitz erst in einem und durch einen tödlichen Kampf um diese Anerkennung wird. Nicht um das umstrittene Ding wirklich zu besitzen, setzt man sein Leben in diesem reinen Prestigekampf ein, sondern um sein ausschließliches *Recht* auf den Besitz anerkennen zu lassen. Und nur in diesem und durch diesen Einsatz, letztlich im und durch den Tod, wird dieses Recht *wirklich,* verwirklicht sich das Rechts-Subjekt (= das spezifisch menschliche Wesen).

Hegel drückt sich folgendermaßen aus:

„Der Einzelne ist nur ein Bewußtsein [= *Mensch*], insofern jede Einzelheit seines Besitzes und seines Seins an sein ganzes Wesen geknüpft erscheint, in seine Indifferenz aufgenommen ist, insofern er jedes Moment *als sich selbst* [= *es selbst*] *setzt,* denn dies ist das Bewußtsein, das Id[*eell-*]Sein der Welt. [*Selbst*] die Verletzung einer seiner Einzelheiten ist daher unendlich; sie [*ist*] eine absolute Beleidigung, eine Beleidigung seiner als eines Ganzen, eine Beleidigung

* Heidegger sagt später, im Anschluß an Hegel, daß das menschliche Dasein ein „Leben zum Tode" ist. Lange vor Hegel sagte das schon der Christ. Aber für den Christen ist der Tod nur ein Durchgang ins Jenseits: er übernimmt nicht den Tod im eigentlichen Sinne. Der christliche Mensch steht nicht dem Nichts gegenüber. Er bezieht sich in seinem Dasein auf eine wesentlich *gegebene* „andere *Welt*", es gibt in ihm daher auch keine „Transzendenz" (= Freiheit) im Hegelschen und Heideggerschen Sinne des Wortes.

seiner Ehre; und die Kollision um jedes Einzelne ist ein Kampf um das Ganze. Das [*umstrittene*] Ding, [*d. h.*] die Bestimmtheit kommt als Wert, als ein Ding gar nicht in Betracht; es ist vielmehr ganz vernichtet, ganz ideell; es ist nur dieses, daß es auf mich bezogen ist, daß ich ein Bewußtsein bin, [*daß es*] seinen Gegensatz gegen mich verloren hat, [*indem es mein anerkanntes Eigentum wurde*]. Als diese Totalität treten beide [*Gegner*], die sich als diese Totalität der Einzelnen gegeneinander anerkennen und anerkannt wissen wollen, gegeneinander auf; und die Bed[*eutung*] *, die [*sie*]sich gegeneinander geben, ist [α] daß jeder in dem Bewußtsein des Andern erscheine, als ein solcher, welcher ihn aus der ganzen *Extension* seiner Einzelheit ausschließe, [*d. h. aus all dem, was er besitzt*], β) daß er in diesem seinem Ausschließen wirklich Totalität sei. Dies kann keiner dem Andern durch Worte, Versicherungen, Drohungen oder Versprechen erweisen, denn die Sprache ist nur die ideelle Existenz des Bewußtseins; hier aber sind Wirkliche, d. i. absolut Entgegengesetzte, absolut Fürsichseiende gegeneinander, und ihre Beziehung ist schlechthin eine praktische, [*die*] selbst eine wirkliche [*Beziehung ist*]; die Mitte ihres Anerkennens muß selbst eine wirkliche sein. *Sie müssen daher einander verletzen;* daß jeder in seiner Einzelheit seiner Existenz sich als ausschließende Totalität setze, muß wirklich werden; die Beleidigung ist notwendig . . . [*Jenenser Realphilosophie Bd. I, S. 226, Z. 6 — S. 227, Z. 20*]. — Und jene Kollision muß und soll eintr[*eten*], denn ob der Einzelne als solcher eine Vern[*unft, eine*] ** Indifferenz sei, kann nur gewußt werden, indem jede Einzelheit seines Besitzes und Seins in ihr [= *dieser Indifferenz?*] gesetzt [*ist, und*] er sich auf sie als [*ein*] Ganzes bezieht. Dies kann sich nur zeigen, indem er um seine Erhaltung [*als Eigentümer*] seine ganze Existenz daransetzt, [*und*] sich schlechthin nicht teilt; und der Erweis endigt sich allein mit dem Tode“ [*a.a.O., S. 226, Anm. 3, Z. 1—7*].

Aber nicht nur, um sein Eigentum und sich als Eigentümer (= rechtliches Subjekt oder Rechtsperson) anerkennen zu lassen, muß der Mensch sein Leben in einem reinen Prestigekampf auf Leben und Tod einsetzen. Er muß es vielmehr auch um der Anerkennung seiner menschlichen Wirklichkeit und seines menschlichen Wertes im allgemeinen willen tun. Nach Hegel ist aber der Mensch nur insoweit menschlich *wirklich* und wirklich *menschlich,* als er als solcher *anerkannt* wird. Um menschlich zu *sein* und um als menschlich sich zu *manifestieren* oder zu *erscheinen,* muß der Mensch also sterben können und sein Leben einzusetzen wissen. Das drückt Hegel folgendermaßen aus:

„Jeder kann vom Andern nur anerkannt werden, insofern seine mannigfaltige Erscheinung in ihm indifferent ist, in jeder Einzelheit seines Besitzes sich als un[*endlich*] erweist und jede Verletzung bis auf den Tod rächt. Und

* Hoffmeister liest: Bed[ingung] (Anm. d. Übers.).
** Hoffmeister liest: Vern[ünftigkeit] (Anm. d. Übers.).

diese Verletzung muß eintreten, denn das Bewußtsein [= *Mensch*] muß auf dies Anerkennen gehen, die Einzelnen müssen einander verletzen, um sich zu erkennen [*und zu wissen*], ob sie vern[*ünftig*] [= *menschlich*] sind; denn das Bewußtsein ist wesentlich ein solches, daß* die Totalität des Einzelnen sich entgegensetzt und** in diesem Anderswerden dieselbe sei, daß die Totalität des Einzelnen in einem andern Bewußtsein [*sei*], und [*daß*] das Bewußtsein des Andern sei, und [*daß*] in diesem eben dies absolute Bestehen derselben [*Totalität sei*], das sie für sich hat; oder [*daß das Bewußtsein wesentlich ein solches sei*], daß sie von dem Andern anerkannt werden [*muß*]. Aber dies, daß meine Totalität als [*die*] eines Einzelnen in dem andern Bewußtsein eben diese fürsichseiende Totalität sei, [*d. h.*] ob sie anerkannt, geachtet werde, dies kann ich nicht wissen, als durch die Erscheinung des Handelns des Andern gegen meine Totalität, und ebenso muß der Andre zugleich mir erscheinen selbst als eine Totalität, so wie ich ihm. Verhalten sie sich negativ, [*indem sie einander ausweichen*], lassen sie einander [*in Frieden*], so ist keiner dem Andern als Totalität erschienen, und auch das Sein des Einen [*ist*] im Bewußtsein des Andern, als eine Totalität nicht [*erschienen*], [*auch*] nicht das Darstellen noch das Anerkennen. Die Sprache, Erklärungen, Versprechen sind nicht dieses Anerkennen, denn die Sprache ist nur eine ideale Mitte [*zwischen den beiden*]; sie verschwindet so wie sie erscheint; es ist nicht ein bleibendes, reales Anerkennen [*Jenenser Realphilosophie Bd. I, S. 226, Anm. 3, Z. 15 bis zum Schluß*]. — Jeder Einzelne [*muß*] sich so als Totalität in dem Bewußtsein des Andern setzen, daß er gegen den Andern seine ganze erscheinende Totalität, [*selbst*] sein Leben an die Erhaltung irgend [*eine*]r Einzelheit setzt; und ebenso muß Jeder auf den Tod des Andern gehen. Ich kann [*mich*] nur als diese einzelne Totalität, [*d. h. als Individuum oder menschliche Person,*] im Bewußtsein des Andern erkennen, insofern ich in seinem Bewußtsein mich setze als ein solcher, der [*ich*] in meinem Ausschließen [*von ihm*] eine Totalität des Ausschließens bin, [*d. h. wenn ich*] auf seinen Tod gehe. Indem ich auf seinen Tod gehe, setze ich mich selbst dem Tode aus, wage ich mein eignes Leben. Ich begehe den Widerspruch, die Einzelheit m[*eine*]s Seins und meines Besitzes behaupten zu wollen; und diese Behauptung geht in ihr Gegenteil über, [*nämlich*] daß ich diesen ganzen Besitz und die Möglichkeit alles Besitzes und Genusses, [*ja*] das Leben selbst aufopfere. Indem ich mich als Totalität der Einzelheit setze, hebe ich mich selbst als Totalität der Einzelheit auf; ich will anerkannt sein in dieser Extension meiner Existenz, in meinem Sein und Besitze; aber ich verwandle dies darein, daß ich diese Existenz aufhebe und [*ich*] werde nur als vernünftig [= *menschlich*], als Totalität in Wahrheit anerkannt, indem ich selbst — indem ich so auf den Tod des Andern gehe — mein

* Hoffmeister liest: das (Anm. d. Übers.).
** Hoffmeister liest nach „und“: [das] (Anm. d. Übers.).

eignes Leben wage und diese Extension meiner Existenz selbst, [*d. h.*] die Totalität meiner Existenz aufhebe.

Dies Anerkennen *der Einzelheit der Totalität führt also das Nichts des Todes* [*herbei*]; jeder muß [*notwendig*] von dem Andern erkennen, ob er ein absolutes Bewußtsein [= *Mensch*] sei; jeder muß [*sich notwendig*] in eine solche Beziehung gegen den Andern setzen, wodurch dies an den Tag kommt; er muß ihn [*notwendig*] verletzen, und jeder kann [*insofern*] nur von dem Andern wissen, ob er [*eine*] Totalität [= *Individualität oder menschliche Person*] sei, als indem er ihn bis auf den Tod treibt; und jeder erweist sich ebenso nur als Totalität für sich, indem er mit sich selbst bis auf den Tod geht. Wenn er an sich selbst innerhalb des Todes stehen bleibt, sich dem Andern nur erweist als [*den*] Verlust eines Teils oder des ganzen Besitzes daransetzend, als Wunden, [*und*] nicht das Leben selbst [*wagend*], so ist er für den Andern unmittelbar eine Nicht-Totalität; er ist nicht absolut für sich; er wird der Sklav[*e*] des Andern. Wenn er an sich selbst innerhalb des Todes stehen bleibt, und den Streit vor dem Töten aufhebt [= *beendet*], so hat er weder sich als Totalität erwiesen, noch den Andern als solchen [= *solche*] erkannt ...

Dies Anerkennen der Einzelnen ist also absoluter Wid[*erspruch*] in ihm selbst; das Anerkennen ist nur das Sein des Bewußtseins als einer Totalität in einem andern Bewußtsein, aber indem es [= *das erstere Bewußtsein*] wirklich wird, so hebt es das andre Bewußtsein auf, [*indem es dies tötet*]; hiermit hebt sich das Anerkennen selbst auf. Es realisiert sich nicht, sondern hört vielmehr auf zu sein [= *zu existieren*], indem es ist [= *existiert*]. Und doch ist [= *existiert*] zugleich das Bewußtsein nur als Anerkanntwerden von einem Andern, und es ist zugleich nur Bewußtsein als absolutes numerisches Eins und muß als solches anerkannt werden; d. h. aber es muß auf den Tod des Andern und seinen eigenen [*Tod*] gehen, und ist [= *existiert*] nur in der Wirklichkeit des Todes" [*a.a.O., S. 228, Z. 17 – S. 229, Z. 31, und S. 230, Z. 7–17*].

Die *menschliche* Wirklichkeit ist also letztlich „die Wirklichkeit des *Todes*": der Mensch ist nicht nur *sterblich*, sondern ist die Verkörperung des *Todes;* er *ist* sein eigener Tod. Und im Gegensatz zum „natürlichen", rein biologischen Tod ist *der* Tod, der der Mensch ist, ein „gewaltsamer", zugleich bewußter und freiwilliger Tod. Der menschliche Tod, der Tod des Menschen, und folglich seine ganze wahrhaft menschliche Existenz sind daher, wenn man so will ein *Selbstmord*. Hegel sagt das wortwörtlich in den *Vorlesungen* von 1805–06* (Jenenser Realphilosophie Bd. II, S. 211, Z. 34–36):

„I[*h*]m [*dem Bewußtsein,* = *dem Menschen, der den Kampf um die Anerkennung aufgenommen hat*] als Bewußtsein erscheint dies, daß es auf den *Tod* eines Andern geht; es geht aber [*an sich oder für uns, d. h. in Wahrheit*] auf seinen eignen; [*es ist*] Selbstmord, indem es sich der *Gefahr* aussetzt."

* Dort widmet Hegel nur zwei Seiten (Jenenser Realphilos. Bd. II, S. 211–213) der Analyse des Kampfes um die Anerkennung, und er sagt dabei nichts wirklich Neues.

Aber nur im Kampfe um die Anerkennung, nur durch den damit geforderten Einsatz des Lebens erschafft sich das gegebene (animalische) *Wesen* als *menschliches* Wesen. Das *Wesen* des Menschen selbst also „erscheint" oder manifestiert sich als ein aufgeschobener *Selbstmord* oder, wie Hegel sagen würde, als „vermittelt" durch die negierende Tat, die das redehafte Bewußtsein der Außenwelt und seiner selbst hervorbringt. Der Mensch ist ein Wesen, das Selbstmord begeht, oder das zumindest die „Fähigkeit des Todes", des Selbstmordes besitzt. Die menschliche Existenz des Menschen ist ein im Werden begriffener bewußter und freiwilliger *Tod*.

In der PhG* nimmt Hegel das Thema des Kampfes um die Anerkennung wieder auf und präzisiert es. Er betont seinen *anthropogenen* Charakter: nur in diesem und durch diesen Kampf kann sich der Mensch aus seiner Animalität heraus erschaffen. Und Hegel präzisiert, daß es in diesem Kampf nicht auf die Bereitschaft zum Töten ankommt, sondern auf die Bereitschaft, sich ohne irgendeine Notwendigkeit, ohne daß man als Lebewesen dazu gezwungen wäre, der Todesgefahr auszusetzen. Die *Wahrheit* der Anerkennung erreicht man durch die Todesgefahr, die man in einem reinen Prestigekrieg willentlich auf sich nimmt. Die „Wahrheit" — d. h. die offenbarte Wirklichkeit, und also die Wirklichkeit selbst. Nun ist der Mensch aber nur insoweit menschlich *wirklich*, als er anerkannt wird. In der und durch die freiwillige Begegnung mit dem Tod konstituiert oder erschafft sich also die menschliche *Wirklichkeit* selbst.

So wird von Hegel in der PhG der Grundgedanke der *Vorlesungen* von 1803—04 beibehalten und verstärkt, nämlich die Gleichstellung der Selbsterschaffung des Menschen mit der Aktualisierung seines Todes. Aber Hegel gibt dabei das Paradox auf, das er zunächst gelehrt hatte. Gewiß sagt er weiterhin, daß der Tod für den Menschen das totale und endgültige Zunichtewerden bedeutet (vgl. PhG, S. 145, zweiter Absatz). Aber er sagt nicht mehr, daß der Mensch sich nur durch den tatsächlichen *Tod*, d. h. eben durch das *Zunichtewerden* gänzlich *verwirklichen* kann. In dem betreffenden Texte sagt er ausdrücklich, daß der bloße *Einsatz* des Lebens genügt, um das menschliche Sein zu verwirklichen. Das Wesen, das willentlich sein Leben eingesetzt hat, aber dem Tode entgangen ist, kann menschlich *leben*, d. h. als Mensch im Dasein innerhalb der natürlichen Welt bestehen.

Und eben durch den Einsatz des Lebens begreift der Mensch, daß er wesentlich *sterblich* ist in dem Sinne, daß er außerhalb des seinem Selbstbewußtsein als Substrat dienenden Lebewesens nicht menschlich *existieren* kann.

Der Mensch, der den Kampf um die Anerkennung aufgenommen hat, muß am Leben bleiben, um menschlich *leben* zu können. Aber er lebt nur insoweit *menschlich*, als er durch den andern *anerkannt* wird. Der Kampf muß vor der

* Siehe die Paraphrase des Abschnitts A des Kapitels IV: „Einleitung" (1. Kapitel).

Tötung aufhören, entgegen dem, was Hegel in den *Vorlesungen* von 1804–04 sagte (Jenenser Realphilosophie Bd. I, S. 229).

In jenen *Vorlesungen* zog Hegel diese Eventualität in Betracht. Der Fall tritt ein, wenn einer der beiden Widersacher den Einsatz des Lebens verweigert und sich dem andern unterwirft, indem er sein Knecht wird, d. h. indem er ihn anerkennt, ohne seinerseits anerkannt zu werden. Den Einsatz verweigern heißt aber, innerhalb der Grenzen der Animalität bleiben. Der Knecht ist also kein wahrhaft menschliches Wesen, und eine „Anerkennung" von seiner Seite kann infolgedessen nicht die Menschlichkeit des Anerkannten realisieren. So kann sich die wirkliche Anerkennung nur im und durch den *Tod* vollziehen, der den Anerkennenden *vernichtet*, also auch die Anerkennung selbst, folglich auch den Anerkannten als Anerkannten, d. h. als wahrhaft menschliches Wesen. Daher das Paradox.

In der PhG vermeidet Hegel dies Paradox, indem er die Menschlichkeit des Knechtes und damit auch den anthropogenen Wert seiner Anerkennung des Herrn annimmt. Aber wie rechtfertigt er die Menschlichkeit des Wesens, das sich eben doch *geweigert* hat, sein animalisches Leben der menschlichen und anthropogenen Begierde nach Anerkennung unterzuordnen?

Der Herr humanisiert sich (verwirklicht sich als Herr, d. h. als spezifisch menschliches Wesen) durch die Anerkennung seitens des Knechtes, die er diesem aufzwingt, indem er den „unnatürlichen" *Einsatz* des Lebens auf sich nimmt, den der Knecht verweigert. Was den Knecht selbst angeht, so humanisiert dieser sich (verwirklicht sich als Knecht, was auch eine spezifisch menschliche Seinsweise ist) durch das *Bewußtsein* seiner wesentlichen Endlichkeit, das er erwirbt, indem er die „Furcht des Todes" erfährt, wobei dieser Tod ihm *im Laufe eines Kampfes um die Anerkennung* erscheint, d. h. als etwas, was nicht eine rein biologische Notwendigkeit ist.

Genau so wie der Herr ist der Knecht seiner selbst bewußt, d. h. in seinem Dasein wesentlich *menschlich*. Gewiß ist der Knecht zu Anfang – sozusagen in statu nascendi – nur potentiell menschlich, während die Menschlichkeit des Herrn „wirklich", weil tatsächlich anerkannt ist. Doch das ändert nichts daran, daß der Mensch sich durch den Kampf gleichzeitig als Herr und als Knecht erschafft und daß beide spezifisch menschlich sind. Und letztlich sind sie es dadurch, daß beide die Gegenwart ihres Todes erfahren haben.

Der Knecht verwirklicht und vervollkommnet seine Menschlichkeit, indem er im Dienste des Herrn *arbeitet*. Doch diese knechtische oder dienende Arbeit hat nur insoweit anthropogene Bedeutung, als sie aus der „Furcht des Todes" entstanden und vom Bewußtsein der wesentlichen Endlichkeit des arbeitenden Knechtes begleitet ist.

Im Gegensatz zum Herrn, der für immer in seiner „herrischen" Menschlichkeit erstarrt, entwickelt und vervollkommnet der Knecht seine ursprünglich

knechtische Menschlichkeit. Er erhebt sich zum redehaften Denken und erarbeitet den abstrakten Begriff der Freiheit; und er erschafft sich auch als freier und schließlich völlig *befriedigter* Staatsbürger, indem er die gegebene Welt durch seine im Dienste des Gemeinwesens geleistete Arbeit verwandelt. Er, und nicht der Herr, ist damit der Mensch im eigentlichen Sinne, das Individuum, das frei die Geschichte erschafft. Aber vergessen wir nicht zu bemerken, daß Dienst und Arbeit nur insoweit frei und schöpferisch sind, als sie in der aus dem Todesbewußtsein entstehenden Furcht geleistet werden. Letzten Endes ist es also dieses Todesbewußtsein, das den Menschen humanisiert und die letzte Grundlage seiner Menschlichkeit bildet.

Tötung und blutiger Kampf um Anerkennung ist also nötig, damit es „Selbstmord" oder *freiwilligen* Einsatz des Lebens geben kann. Aber dieser Einsatz selbst, der sich im Herrn aktualisiert, dient dazu, dem Knecht die Erfahrung des Todes zu bringen, die ihm seine eigene Endlichkeit offenbart. Und das Leben in Gegenwart des *Todes* ist das „Leben des Geistes", d. h. das spezifisch menschliche Leben, das seine Vollendung oder die Fülle der Befriedigung erreichen kann.

Der Mensch ist das einzige Wesen in der Welt, das *weiß,* daß es sterben muß, und man kann sagen, daß er das Bewußtsein seines Todes *ist:* wahrhaft menschliche Existenz ist existierendes Todesbewußtsein oder seiner selbst bewußter Tod. Da die Vollendung des Menschen die Fülle seines Selbstbewußtseins und der Mensch in seinem Sein selbst wesentlich endlich ist, gipfelt die menschliche Existenz im freiwilligen Hinnehmen der Endlichkeit. Und das volle (redehafte) Begreifen des Sinnes des Todes stellt jene Hegelsche Weisheit dar, die die Geschichte zum Abschluß bringt, indem sie dem Menschen Befriedigung verschafft.

Denn wenn der Mensch zur Weisheit gelangt, begreift er, daß einzig und allein seine Endlichkeit oder sein Tod ihm die absolute Freiheit sichert, indem sie ihn nicht nur von der gegebenen Welt befreit, sondern auch von dem ewigen und unendlichen Gegegebenen, das, wäre der Mensch nicht sterblich, Gott sein würde. Und das Bewußtsein dieser absoluten Freiheit befriedigt den unendlichen Stolz des Menschen, der den eigentlichen Grund seiner menschlichen Existenz bildet und die letzte ursprüngliche Triebkraft seiner Selbsterschaffung ist.

Allgemein gesagt, ist die Hegelsche Anthropologie eine säkularisierte christliche Theologie. Hegel ist sich darüber auch völlig im klaren. Er wiederholt mehrfach, daß alle Aussagen der christlichen Theologie absolut wahr sind, vorausgesetzt, daß sie nicht auf einen transzendenten imaginären Gott angewendet werden, sondern auf den in der Welt lebenden wirklichen Menschen. Der Theologe betreibt Anthropologie, ohne sich darüber im klaren zu sein. Hegel bringt sich nur das sogenannte theo-logische Wissen wahrhaft zum *Bewußtsein,* wenn er erklärt, sein wirklicher Gegenstand sei nicht Gott, sondern der wirkliche

Mensch, oder, wie er gerne sagt, der „Volksgeist". Dieser Auffassung verleiht er unter anderem am Schluß der *Vorlesungen* von 1805–06 (Jenenser Realphilosophie Bd. II, S. 268, Z. 7–21) deutlichen Ausdruck:

„Die Religion [*im allgemeinen*] aber ist der [*als eine äußere Wesenheit*] vorgestellte Geist, [*sie ist*] das Selbst, das sein reines Bewußtsein und sein wirkliches [*Bewußtsein*] nicht zusammenbringt, [*und*] dem der Inhalt von jenem in diesem als ein Anderes gegenübertritt. [*Mit anderen Worten, der religiöse Mensch weiß nicht, daß er in Wirklichkeit von sich selbst spricht, wenn er von Gott zu sprechen meint* ...] Der Gedanke, [*das*] Innre, [*die*] Idee der absoluten [*oder christlichen*] Religion ist diese spekulative Idee, daß das Selbst, [*oder*] das Wirkliche, Denken ist, [*daß*] Wesen und Sein dasselbe [*sind*]. Dies [*ist*] so gesetzt [= *ausgedrückt*], *daß Gott, das jenseitige absolute Wesen Mensch geworden* [*ist*] und [*daß*] dieser Gott, der [*einerseits eine gegebene einzelne*] Wirklichkeit und [*andererseits*] aufgehobne, d. h. allgemeine Wirklichkeit [*ist*], dasselbe als [= *wie*] Volksgeist, [*daß er*] nur [*als*] *Unmittelbarkeit* [*d. h. insofern er als ein einzelner Mensch vorgestellt wird, der Jesus genannt wird*] der Geist der [*christlichen*] Gemeine ist. *Daß Gott der Geist ist, dies ist der Inhalt* dieser [*christlichen*] Religion ..."

Hegel stimmt also mit dem Christentum darin überein, daß das „Absolute", oder die Totalität dessen, was *ist*, nicht Identität, gegebenes Sein, Substanz oder Natur, sondern Geist ist, d. h. durch das Wort oder durch die redehafte Vernunft (Logos) offenbartes Sein. Aber für den Christen ist dieser „absolute" Geist transzendenter Gott, während er für Hegel der Mensch-in-der-Welt ist. Und dieser radikale und grundlegende Unterschied läuft letztlich darauf hinaus, daß der christliche Geist ewig und unendlich ist, hingegen der Geist, den Hegel im Auge hat, wesentlich endlich oder sterblich. Durch die Einführung der Idee des Todes kann man die Theo-logie in Anthropologie verwandeln. Und wenn man diese Idee buchstäblich nimmt, d. h. wenn man die Vorstellungen von Fortleben und Auferstehung wegläßt, gelangt man zur *wahren* oder Hegelschen Anthropologie.

Auch darüber ist sich Hegel völlig im klaren, und er sagt es deutlich durch seine Interpretation des evangelischen Mythos in einer Randbemerkung, die sich auf den zitierten Abschnitt bezieht (a. a. O., S. 268, Anm. 3, letzte drei Zeilen):

„Es ist nicht dieser Mensch, der stirbt, sondern das *Göttliche* [*als solches*]; eben dadurch wird es Mensch."

Indem Hegel so beweist, daß Bewußtsein, Selbstbewußtsein, vernünftig begründeter Wille und redehafte Vernunft die Endlichkeit oder den Tod einschließen und voraussetzen, beweist er, daß der „absolute Geist" oder die Totalität des offenbarten Seins nicht ein ewiger Gott ist, der die Welt aus dem Nichts schafft, sondern der Mensch, der die von aller Ewigkeit gegebene natürliche

Welt negiert, in der er selbst als geschichtliche Menschlichkeit geboren wird und stirbt.

Letztlich ist der Gott der christlichen Theologie (antiker oder heidnischer Inspiration) das ewig mit sich selbst identische *Sein*, das sich in einer und durch eine natürliche Welt verwirklicht und offenbart, welche das Wesen und die Daseinsmacht des *seienden* Seins nur manifestiert. Hegels Mensch hingegen ist das *Nichts*, das das als Welt daseiende Sein vernichtet, und das (als wirkliche geschichtliche Zeit oder als Geschichte) in diesem und durch dies Zunichtewerden des Gegebenen nichtet.

Letzte Grundlage des natürlichen oder „göttlichen" Daseins ist das *gegebene-Sein* oder die Macht, ewig in Identität mit sich selbst zu verharren. Letzte Grundlage des menschlichen Daseins hingegen, Quelle und Ursprung der menschlichen Wirklichkeit, ist das *Nichts* oder die Macht der *Negativität*, die sich nur durch Verwandlung der gegebenen *Identität* des *Seins* in den schöpferischen *Widerspruch* des „dialektischen" oder geschichtlichen *Werdens* verwirklicht und manifestiert — jenes Werdens, in dem es Dasein nur in der und durch die Tat gibt (die, wenn man so will, die Wirklichkeit oder das „Wesen" des Menschen ist), und in der der Handelnde das nicht ist, was er (als Gegebenheit) *ist*, und das *ist*, was er (von Ewigkeit her) nicht ist. Während die Natur oder „Gott" das Sein sind, das (als wirklicher oder „physikalischer" Raum) *ist*, ist der Mensch das Nichts, das (als Tat oder als wirkliche, „geschichtliche" Zeit) *nichtet*, indem es „aufhebt", was *ist*, und erschafft, was nicht ist. Dieser zentrale und letzte Gedanke der Hegelschen Philosophie, der Gedanke, daß Grundlage und Quelle der menschlichen Wirklichkeit und des menschlichen Daseins das Nichts ist, das sich als negierende oder schöpferische, freie und ihrer selbst bewußte Tat manifestiert und offenbart — dieser Gedanke kommt klar zum Ausdruck in einem schönen „romantischen" Text der *Vorlesungen* von 1805—06, die Hegel zur Zeit der Niederschrift der PhG hielt. Er lautet (Jenenser Realphilosophie Bd. II, S. 180, Z. 24 — S. 181, Z. 8):

„Der Mensch ist diese Nacht, dies leere Nichts, das alles in ihrer Einfachheit enthält, ein Reichtum unendlich vieler Vorstellungen, Bilder, deren keines ihm gerade einfällt oder die nicht als gegenwärtige sind. Dies [*ist*] die Nacht, das Innre der Natur, das hier existiert — *reines Selbst*. In phantasmagorischen Vorstellungen ist es ringsum Nacht; hier schießt dann ein blutig[*er*] Kopf, dort ein[*e*] andere weiße Gestalt hervor und verschwinden ebenso. Diese Nacht erblickt man, wenn man dem Menschen ins Auge blickt — in eine Nacht hinein, die *furchtbar* wird; es hängt die Nacht der Welt hier einem entgegen.

Macht, aus dieser Nacht die Bilder hervorzuziehen oder hinunterfallen zu lassen: Selbstsetzen [*d. h. freies Erschaffen*], *innerliches* Bewußtsein, *Tun*. In diese Nacht ist das Seiende zurückgegangen; aber die [*dialektische*] Bewegung dieser Macht ist ebenso gesetzt."

Die dialektische Bewegung der Macht, die das Nichts, das der Mensch ist, im Sein erhält, ist die Geschichte. Und diese Macht selbst verwirklicht und manifestiert sich als negierendes oder schöpferisches Tun: Tun, das den Menschen als daseienden selbst negiert, oder Tun des den geschichtlichen Menschen erschaffenden *Kampfes;* und Tun, das die natürliche Welt negiert, in der das Lebewesen lebt, oder Tun der *Arbeit,* das die kulturelle Welt erschafft, außerhalb welcher der Mensch nur reines Nichts ist, und in welcher er sich vom Nichts *nur für eine gewisse Zeit* unterscheidet*.

* Irregeführt durch die monistische ontologische Tradition, dehnt Hegel seine Analyse des menschlichen oder geschichtlichen Daseins manchmal auf die Natur aus. Er sagt dann, daß *alles Seiende* letztlich ein Nichten des Nichts ist (was offensichtlich keinen Sinn hat und auf eine unhaltbare Naturphilosophie hinausläuft). Zum Beispiel sagt er in den *Vorlesungen* von 1805–06, als er seine (von Schelling angeregte) Naturphilosophie entwickelt: „Die Finsternis ist Nichts, wie Raum und Zeit nicht sind – wie überhaupt alles Nichts ist" (Jenenser Realphilos. Bd. II, S. 80, Z. 5–6). – Heidegger hat die Hegelschen Themen vom Tode wieder aufgenommen; aber er vernachlässigt die komplementären Themen des Kampfes und der Arbeit; so gelingt es seiner Philosophie nicht, von der konkreten Geschichte Rechenschaft zu geben. – Marx behält die Themen von Kampf und Arbeit bei, und seine Philosophie ist wesentlich „historizistisch"; aber er vernachlässigt das Thema des Todes (wiewohl er zugibt, daß der Mensch sterblich ist); darum sieht er nicht (und noch weniger gewisse „Marxisten"), daß die Revolution nicht nur faktisch, sondern auch wesensmäßig und notwendig *blutig* ist (das Hegelsche Thema der Schreckensherrschaft).